معجم

مصطلحات هيجل





المشروع القومي للترجمة

186

بقلم : ميخائيل أنوود

ترجمه وقدم له وعلق عليه

إمام عبد الفتاح إمام


محمد خطاب


محمد خطاب



معجم مصطلحات هيجل

بقلم

ميخائيل إنوود

ترجمه وقدَّم له وعلَّق عليه

أ. إمام عبد الفتاح إمام

أستاذ الفلسفة بجامعة الكويت

هذه ترجمة لكتاب

A Hegel Dictionary

By : Michael Inwood

Black well




معجم مصطلحات هيجل


محمد خطاب

مقدمة بقلم المترجم

إذا كان الالمام بفلسفة هيجل عملاً ضرورياً لكل مثقف، من حيث إنه فيلسوف شامل كتب فى السياسة والتاريخ والجمال والفن.. الخ. كما أنه كان البحيرة العظمى التى تفرعت عنها جداول الفلسفة المعاصرة من: وجودية، وبرجماتية، وماركسية.. الخ - فان هيجل، كأى فيلسوف عظيم، نحت لنفسه مصطلحات خاصة من ناحية وحّور فى معانى المصطلحات القديمة لتناسب أغراضه الفلسفية من ناحية أخرى. ومن هنا كان لامندوحة لنا عن الالمام بمعانى مصطلحاته إلماماً جيداً قبل قراءة نصوصه.

ولقد بذل «ميخائيل انوود» - الفيلسوف الهيجلى، والأستاذ بجامعة اكسفورد - مؤلف هذا المعجم، جهداً كبيراً فى إعداده، وشرحه، فهو لم يكتف بترجمة المصطلح وشرحه فى أسطر قليلة، بل كتب عن كل مصطلح بحثاً مستقلاً يستعرض فيه تاريخه فى الفلسفة الألمانية، وربما ارتد به إلى فلسفة اليونان والرومان قديماً، مما جعل من قراءة كل مصطلح، على حدة، متعة لا تقدّر.


محمد خطاب

مقدمة

لعل أفضل تقديم لهذا المعجم أن أروى للقارئ تجربتى مع «هيجل» لأنه سوف يستفيد مما تحتوى عليه من أخطاء فيتفاداها من ناحية، وسوف تبرر له من ناحية أخرى أهمية قراءة - بل دراسة - هذا المعجم جنبًا إلى جنب مع النصوص الهيجلية إذا ما شاء أن يفهم هذا الفيلسوف العملاق.

تخرجتُ من آداب القاهرة عام ١٩٥٧، وسجلّت أُطروحتى للماجستير عام ١٩٥٨ تحت عنوان « المنهج الجدلى عند هيجل »، وشمّرتُ عن ساعد الجد، وشرعتُ فى قراءة نصوص هيجل لمدة عامين دون أن أفهم شيئًا[١]. فلجأت إلى التفسيرات والشروح، لكنى لم أتقدم خطوة واحدة !. ولم تكن صعوبة الفهم راجعة إلى وعورة النصوص الهيجلية وحدها، ولا إلى اللغات التى كنتُ أقرأ بها فحسب، وإنما كانت تعود أساساً إلى عامل لم أتبينه بوضوح إلا بعد فترة طويلة، وهو أننى أقدمتُ على قراءة هذا الفيلسوف بعقلية أرسطية، بمعنى أننى كنتُ أفهم جميع المصطلحات الفلسفية التى استخدمها هيجل على نحو ما فهمها المعلم الأول. (وتراثنا، ومعاجمنا الفلسفية مدينة للفلسفة اليونانية عموماً - ولأرسطو خصوصاً بالشىء الكثير). ولم أدرك وقتها أن هيجل - كأى فيلسوف عظيم - نحت لنفسه مصطلحات جديدة من ناحية، وحوّر فى معانى المصطلحات القديمة لتناسب أغراضه الفلسفية من ناحية أخرى. ولنتوقف قليلاً لنضرب بعض الأمثلة :-

خذ مثلاً المصطلحات التى يبدأ بها هذا المعجم «المجرد والعينى» نجد أن التجريد Abstraction يعنى فى المنطق الذى تعلمناه : «عملية ذهنية يسير فيها الذهن من الجزئيات والأفراد إلى الكليات والأصناف»[٢].

---

(١) كان أول كتاب عثرت عليه وبطريق الصدفة هو ظاهريات الروح لهيجل - ترجمة سير جيمس بيكى.

(٢) «المعجم الفلسفى» أصدره مجمع اللغة العربية بالقاهرة عام ١٩٧٩ .

وأن «التجريد يقال فى مقابل الحقائق المحسوسة». والمجرد Abstraec هو «ما عُزل ذهنيًا. وهو يقابل المعيّن أو المحسوس Concrete والذهن هو الذى يأخذ الصورة المجردة من المادة ولواحقها وهى الكم والكيف والأين ...»(١) .

أما العينى Concrete فهو المشَّخص فى مقابل المجرد أو الخارجى فى مقابل الذهنى، فهو ما قام بنفسه أو ما يُدرك باحدى الحواس ولذلك نُسب إلى العين(٢).

ومصطلحات مثل «التجريد ـ المجرد ـ العينى» هى مصطلحات غاية فى البساطة، فضلاً عن أنها شائعة جدًا فى كتب الفلسفة. غير أن ما تذكره لها المعاجم الفلسفية من معنى، يبعد أشد البعد عما فهمه «هيجل» منها، ولو أنك قرأت النصوص الهيجلية، وفى ذهنك هذه المعانى فلن تفهم شيئاً مما يقوله هيجل. فليس المجرد عنده هو ما يجرده ذهن الإنسان من الشىء الحسى، وليس العينى هو «ما تراه العين» من أشياء «مشخصة» أو محسوسة. بل الأفكار المجردة هى الأفكار التى عُزلت من سياقها المناسب. ولهذا كان التفكير خطراً على التفكير الخصب المثمر. كما أن العينية فى التفكير جوهرية للحقيقة ولنضرب لذلك مثلاً :

لو أنك تناولت فكرة الوجود وحدها، لكانت فكرة مجردة. لا بسبب أنها جُردَّت من الأشياء الحسية، بل لأنها عُزلت من سياقها المناسب الذى ينبغى أن توضع فيه وهو اتحادها المستمر مع فكرة «العدم». فلا «وجود» بغير عدم. وقل الشىء نفسه عن فكرة «العدم». فهى وحدها تصبح معزولة بهذا المعنى عن الوجود ولهذا فهى فكرة مجردة.

فى حين تكون «الصيرورة» هى «الفكرة العينية» لأنها مركب الفكرتين السابقتين. وهكذا نجد أن العينية ليست ما تراه «العين» بل هى الفكرة الشاملة التى تضم فى جوفها فكرتين أخرتين، تكون كل منهما ـ بمفردها ـ فكرة مجردة .

وفضلاً عن ذلك فكل شىء له ـ فى نظر هيجيل ـ جوانب متعددة، ومن ثم كان التجريد تعبيراً عن وجهة نظر الفهم وحيدة الجانب : فالإنسان ، مثلاً، ليس عاقلاً فحسب، لكنه كذلك حيوان، واجتماعى، ومتدين، وعاطفى، وفان ... الخ ومن ثم فإن

---

(١) المرجع السابق ص ١٧١ .

(٢) المرجع نفسه ص ١٣٠ .

عزل جانب واحد ـ كأن نقول أن «الإنسان عاقل» أو «متدين» ... الخ هو عملية تجريد... ! وما لم نعى ذلك جيداً، فلن نفهم أبداً ما الذى يعنيه هيجل فى مقاله : «مَنْ هو المفكر التجريدى ؟». عندما ينتهى إلى أن رجل الشارع هو هذا المفكر التجريدى، لأنه ـ فى تفكيره ـ يقوم بأعلى ألوان التجريد عندما يلجأ إلى عزل جانب واحد من جوانب الحياة الخصبة ويجعله موضوع الحديث أو التفكير !.

خذ مصطلحاً آخر وليكن «المقولة ... Category» نجد أنها فى معاجمنا «مايُحمل على غيره، وأحد الأجناس العشر التى تكون مقولات الوجود وهى : الجوهر وأعراضه التسعة»[1]. لكن كيف يستقيم هذا التعريف مع قول هيجل أن «المقولة تعريف للمطلق» ؟ وأنها تمثل ـ فى تاريخ الفلسفة ـ مذهباً فلسفياً معيناً. فالوجود هو مذهب بارميندس، والعدم هو جوهر الفلسفة البوذية، والصيرورة تمثل فلسفة هيراقليطس...؟ وفضلاً عن ذلك فنسق المقولات كله يمثل الهيكل العظمى للعالم «فالمقولات هى قلب الأشياء ومركزها ... وهى الشروط الضرورية للعالم ... » وهى من هذه الزاوية انطولوچية. لكنها من ناحية أخرى تمثل درجات مختلفة من المعرفة أى أنها أيضاً «ابستمولوچية» ؟

لقد تعلمنا أن «المنطق Logic» «علم يبحث فى قوانين التفكير التى ترمى إلى تمييز الصواب من الخطأ ...» وأنه «معيار العلم» و «فن التفكير» [2]. لكن كيف يمكن أن يتحد المنطق ـ بهذا المعنى ـ مع الميتافيزيقا ... ؟ يقول هيجل : «ومن هنا يتحد المنطق مع الميتافيزيقا التى هى علم الاشياء مدركة بالفكر، وعلى هيئة أفكار ـ أفكار قادرة على التعبير عن الحقيقة الجوهرية للأشياء ...» [3].

وفى داخل المنطق الصورى نجد أن «الحكم Judgement» قرار ذهنى أو اقامة علاقة بين حدين ـ ومن أخص خصائص الحكم المنطقى احتماله للصدق والكذب... » [4].

أما القياس Syllogism فهو «قول قُدِّم له مقدمات فلزم عنها لذاتها قول آخر. فماهية

---

(١) المعجم الفلسفى الذى اصدره مجمع اللغة العربية بالقاهرة عام ١٩٧٩ ص ١٧٢.

(٢) المصدر السابق ص ١٩٤ .

(٣) موسوعة العلوم الفلسفية لهيجل» ترجمة د. امام عبد الفتاح امام ـ مكتبة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٩٦ ص ١٠٠ .

(٤) المعجم الفلسفى ص ٧٤ - ٧٥ .

القياس فى لزوم النتيجة من المقدمتين ...»[1].

وذلك كله يقوم على أساس واضح هو أن المنطق القديم كان دراسة للتفكير الذاتى، فى حين أن الفكر عند هيجل موضوعى أيضاً، يقول : «الفكر هو الجوهر المكوِّن للأشياء الخارجية، وهو كذلك الجوهر الكلى لما هو روحى فى كل ادراك حسى بشرى يوجد الفكر...» [2]. ومن هنا فهو يعيب على المنطق الصورى أنه يُعنى بصورة القضية دون مادتها :«ولهذا تساوت عنده قضايا مثل : "هذه الوردة حمراء"، و"هذه الصورة جميلة" مع أنهما مختلفتان أتَّم الإختلاف». ويقول هيجل أيضاً : «نحن لا نتردد فى أن ننسب مقدرة ضئيلة جداً للشخص الذى يصدر حُكمًا مثل "هذا الحائط أخضر اللون" أو "هذا الموقد ملتهب"... بينما نعزو مقدرة حقيقية للشخص الذى ينصب حُكمه على الأعمال الفنية ورؤية ما فيها من جمال، وما فى الأفعال الإنسانية من خيرية ...»[3].

ولهذا فإن هيجل لا يجد أى غضاضة فى أن يقول أن «القياس» موجود فى الطبيعة، بل أن «القياس» هو أساس كل شىء إذ يمكن أن نقول أن كل شىء فى الطبيعة عبارة عن قياس [4]. ومن هنا يعتقد هيجل أن القياس أسىء فهمه ـ كما أسىء فهم الفكرة والحكم من قبل ـ عندما قيل انه مجرد صورة من صور تفكيرنا الذاتى[5]. بل أن القياس كغيره من المقولات تعريف للمطلق : فالله ليس هو الكلى المجرد الفارغ وإنما هو الكلى الذى يخرج من ذاته الجزئى فى صورة الطبيعة، ثم يعود إلى نفسه من جديد فى الفردية العينية التى هى الروح [6].

ولهذا السبب كان الفكر عند هيجل، بصفة عامة، موضوعياً فهو ينتقل من الفكر الذاتى ـ وحده دون أية مساعدة من أية مادة أجنبية ليصبح فكراً موضوعياً. أعنى أن الفكر، أو العقل، يتموضع ويتحقق فى العالم الخارجى، ولهذا أمكن القول إنَّ ما

---

(١) المرجع نفسه ص ١٤٩ .

(٢) موسوعة العلوم الفلسفية لهيجل ص ١٠١ من ترجمتنا العربية.

(٣) المرجع السابق ص ٣٩٨ .

(٤) امام عبد الفتاح امام - «المنهج الجدلى عند هيجل» مكتبة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٩٦ ص ٣٠٧ .

(٥) المرجع السابق ص ٣٠٩ .

(٦) المرجع السابق ص ٣٠٨ .

يتحقق فى عالم الواقع عقلى، أى أن العقلى واقعى، والواقعى على هذا النحو يكون عقلياً (الشطر الثانى نتيجة مترتبة على الشطر الأول).

وهكذا نستطيع أن نفهم ما يقوله هيجل أحيانا من أن الاشياء الحسية «فكر أصيب بالتحجر» أو أن الحس هو «الفكر وهو جنين ...» وغير ذلك من العبارات التى تربك القارىء إذا لم يضع فى ذهنه أن هيجل يستخدم مصطلحات قديمة بمعان جديدة أو أنه «يصب خمرًا جديدة» فى زقاق عتيقة» كما يقول المثل المعروف. بما فى ذلك مصطلحات مثل : الفلسفة ذاتها، والجدل والجوهر والماهية والاخلاق ، وفى ذاته ansich ولذاته fürsich والشكل والمضمون ... الخ.

غير أن الأمر لا يقتصر على استخدام المصطلحات القديمة بمعان جديدة بل يتعداه إلى نحت مصطلحات جديدة يستخدمها هو بطريقته الخاصة أو ربما استمدها من الأدب أو التاريخ أو غيرهما من مجالات الثقافة فى عصره. من ذلك المصطلح العسير الترجمة Begriff الذى يترجمه «انوود» فى هذا المعجم بالتصور Concept ويترجمه كذلك ت.م. نوكس T.M. Knox بهذا المصطلح نفسه فى ترجمته «لأصول فلسفة الحق». مع مناقشة لهذه الترجمة. ويترجمه سير جيمس بيلى Sir J. Baillie[1] وكذلك ولاس W.Wallace[2] وستيس W.T. Stace[3] وغيرهم: بالفكرة Notion. وقد آثرنا أن نترجمه «بالفكرة الشاملة»... كما فعلنا فى جميع النصوص الهيجلية التى قمنا بترجمتها، وذلك لثلاثة أسباب هى :

(١) الكلمة مأخوذة من الفعل الألمانى Begrifen الذى يعنى فهماً شاملاً . ومن ثم فترجمتها بالفكرة الشاملة أقرب إلى المعنى الأصلى.

(٢) الفكرة الشاملة هى باستمرار «فكرة عينية» بالمعنى الذى شرحناه فيما سبق أعنى أنها الفكرة التى تشمل فى جوفها أفكاراً أخرى.

(٣) والسبب الثالث أن التصور فى اللغة العربية هو إدراك ذهنى متميز من الجزئيات

---

(١) راجع ترجمته لكتاب هيجل «ظاهريات الروح» ص ٢٠ وما بعدها. وص ٣٠ وما بعدها ...الخ.

(٢) راجع ترجمته للمنطق الصغير.

(٣) راجع كتابه «فلسفة هيجل».

التى يصدق عليها [١]، أو «استحضار صورة فى الذهن» [٢]... إلى آخر تلك المعانى التى تبعد تماماً عن المعنى الهيجلى.

ومن المصطلحات الهيجلية الجديدة مصطلح aufheben الذى يترجم فى الانجليزية بكلمات كثيرة على نحو ما سنعرف عندما يتحدث عنها المؤلف فهى sublate، و annul، و cancel ...الخ. وللكلمة الألمانية معنيان فهى تعنى يمحو ويحتفظ فى آن معاً. والتعبير الإنجليزى "to put a side" (يضع جانباً) له معنى مزدوج مشابه، فالقول بأننى أضع شيئاً ما جانباً قد يعنى أننى أحذفه أو أستبعده، أو أننى أنتهيت منه أو أننى أمحوه، وهو قد يعنى أيضاً أننى أضعه جانباً لكى استخدمه فى المستقبل، أعنى أننى أحتفظ به وأُبقى عليه.

ولقد وجدت أن كلمة «الرفع» العربية تؤدى المعنين معاً: اذ فيها الالغاء والابقاء معاً، والحذف والحفظ فى وقت واحد.

وهناك مصطلحات أخرى كثيرة، قد يكون بعضها قريباً فى معناه من الآخر مثل: Entäusserung (التخارج)، وكذلك كلمتى «يفعل» ، و «يعمل»، وكذلك يظهر scheinen ويبدو erscheinen ...وعشرات المصطلحات الآخرى، التى قد تحير القارئ لاسيما إذا كان مبتدئاً فى قراءة هيجل.

ومن هنا يبدو واضحاً ما بذله «ميخائيل أنوود» الفيلسوف الهيجلى والاستاذ بجامعة اكسفورد ـ مؤلف المعجم ـ من جهد فى اعداده وشرحه لمصطلحاته [٣]. والواقع أنه لم يكتف بترجمة المصطلح وشرحه فى اسطر قليلة، كما يحدث فى المعاجم عادة بل كتب عن كل مصطلح بحثاً مستقلاً يستعرض فيه تاريخه فى الفلسفة الألمانية وربما ارتد به إلى فلسفة اليونان أو الرومان قديماً مما جعل من قراءة كل مصطلح على حدة متعة لا تُقَدر.

---

(١) راجع المعجم الفلسفى السابق ص ٦ .

(٢) المرجع السابق ص ٤٥ .

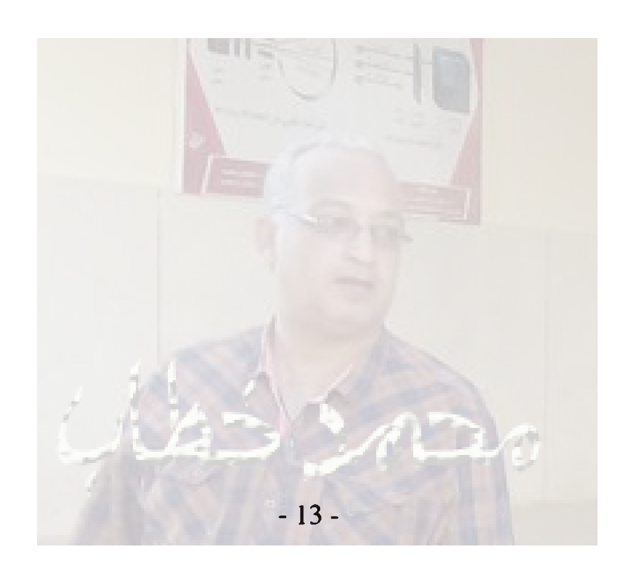
(٣) سعيت لـلقاء هذا الفيلسوف فى صيف عام ١٩٩٤ عندما كنت فى زيارة إلى جامعة أكسفورد . لكنه نسوء الطالع : كان يقضى الصيف بمقره الصيفى فى أثينا !.

أرجو فى النهـاية أن أكون بترجـمتى لهـذا المعجم، قد أسـهمت بقدر مـتواضع فى توضيح الـفلسفة الهـيجليـة لمن أراد أن يفهـمها. كـما أود أن أعـبر عن شكرى العـميق للمجلس الأعلى للثقافة فى مصر وأمينه العام - الذى كلفنى بالقيام بهذا العمل الأكاديمى الهام والممتع معاً.

والله نسأل أن يهدينا جميعاً سبيل الرشاد،

امام عبد الفتاح امام

الهرم فى يونيو عام ٢٠٠٠




محمد خطاب

"ملاحظات حول استخدام هذا المعجم"

بقلم المؤلف

يعالج كل مصطلح فى هذا المعجم، عادة ، بأكثر من كلمة انجليزية واحدة مع مقابلها باللغة الألمانية (وأحيانا باللغتين اليونانية واللاتينية). ولم يكن هناك مبدأ واحد يحكم تجميعي للمصطلحات . فأحيانا أتناول مجموعة من المصطلحات معاً، ويكون السبب هو أن هيجل عالجها معاً (كما هى الحال فى مصطلحات مثل : فعل ـ عمل ـ مسئولية) إذ لا يمكن شرح الكلمة الواحدة منها دون الاشارة إلى الكلمات الأخرى، ويعود ذلك، فى الأعم الأغلب، إلى أن استخدام هيجل كان يقابل بعضها مع بعض ، ويعرّفها من منظور بعضها البعض، كما هى الحال مثلاً فى مصطلحى العقل والفهم. وأحيانا أعالج تصورات متميزة نسبياً ـ فى مادة واحدة، والسبب أن الكلمة الإنجليزية الواحدة تتداخل مع كلمتين ألمانيتين أو أكثر (كما هى الحال فى كلمة «القوة» و «السلطة»).

ولقد حاولت أن أشير إلى الكلمات الإنجليزية التى تعالج مصطلحاً واحداً فى عنوان المصطلح ذاته، لكن الفهرس العام فى نهاية الكتاب سوف يزود القارىء بمعلومات أوفى عن هذا الموضوع. وسوف يشير فهرس مصطلحات اللغة الأجنبية إلى المناقشات الرئيسية للكمات الأجنبية (١).

ليس هناك، بالنسبة لكثير من الكلمات الألمانية إلهامة استقرار على مرادف انجليزى معين. ومن هنا فان كلمة aufheben وحدها قد تُرجمت بعدة كلمات مثل : sublate (ينكر ـ يحذف) وأيضا sublimate (يصعّد ـ يتسامى) وكذلك annul (يبطل ـ ينسخ).

كما تُرجمت بكلمة cancel (يلغى ـ يحذف)، وكلمة merge (يُدمج ـ يندمج) و integrate (يوّحد ـ يكامل) ... الخ.

---

(١) سوف يختلف الفهرس باللغة العربية، بالطبع ، نظرا لأننا سوف نصنّف المصطلحات طوال المعجم بالأحرف الأبجدية الأجنبية ، أعنى على ماهى عليه، ثم ترتيبها فى نهاية المعجم وفقاً للأبجدية العربية (المترجم).

ولقد كان من المستحيل فى معجم من هذا القبيل أن أسجل جميع الترجمات الانجليزية الممكنة لكل الكلمات الألمانية التى ورد ذكرها فيه. لكنى أشرتُ إلى العديد من الترجمات البديلة الشائعة أكثر من غيرها على النحو التالى : فى حالة كلمة cancel أشرت على القارىء أن يرجع إلى مصطلح sublation. كما أن هناك كذلك معلومات اضافية تظهر فى الفهرس العام.

وعلى الرغم من أن كل مصطلح يمكن قراءته وفهمه بذاته: فإن الترابط النسقى لفكر هيجل ومفرداته، جنباً إلى جنب مع الحاجة إلى تجنب التكرار الممل، قد اقتضى الاكثار من الاحالة إلى المصطلح الفلانى، ويشار إلى ذلك، عادة، بكلمة تكتب كلها بأحرف استهلالية كبيرة، أو تفريعات للكلمة ـ يظهرا عنوان مصطلح آخر. ومن هنا نورد كلمة SUBLATE بأحرف استهلالية فى مقابل لـم Sublate التى تكتب بأحرف صغيرة. وذلك يعنى «راجع المصطلح الذى يتضمن فى عنوانه كلمة Sublate(أوكما هى الحال هنا الاشتقاقات المختلفة منها مثل كلمة Sublation (حيث لاتكون الكلمة المشار إليها هى الكلمة الأولى فى عنوان المصطلح ، بل تكون قد سبق مناقشتها ومن ثم لا تظهر فى ترتيب الأحرف الأبجدية. وسوف تكشف مراجعة الفهرس العام عن الأماكن الرئيسية لمناقشة هذا المصطلح).

وكملة «أنا .. I» على خلاف مرادفها الألمانى ich تكتب بحرف استهلالى كبير «I»، كما تظهر أيضاً فى عناون مصطلح «الأنا» ، وللاحالة إلى ذلك يشار إليها بوضع نجمة صغيرة بجوار الكلمة على هذا النحو (أنا *). وقد استخدمتُ هذه النظام فى الاحالة الى مقالاتى التمهيدية.

أما مؤلفات هيجل التنى كتبها لتكون كتباً مدرسية تصاحب القاء للمحاضرات من «موسوعة العلوم الفسلفية» و «أصول فلسفة الحق» (١). فقد قُسّمت إلى عدد من الفقرات

---

(١) جرت العادة فى ذلك الوقت فى الجامعات الألمانية أن يكون هناك «كتاب مدرسى» يعتمد عليه الأستاذ المحاضر (وكثيراً ما كان كانط يشكو وينتقد الكتاب المدرسى الذى فُرض عليه استخدامه). ولقد صادفت هيجل هذه المشكلة فى البداية فى جامعة «هايدلبرج» فكتب موجزاً للمادة التى سوف يحاضر فيها. وهذا ظاهر من العنوان التفصيلى «موسوعة العلوم الفلسفية فى صورة موجزة بقصد استخدامها فى المحاضرات [قارن =

الموجزة ؛ وظلت أرقام الفقرات واحدة فى جميع الطبعات والترجمات. وعندما كنتُ أشير إلى هذه المؤلفات، فربما استشهدتُ برقم الفقـرة المناسبة (بالأرقام الرومانية)، ولـم أميّز فى اشارتى بين الفقرات ذاتها «والاضافات» التى أضافـها هيجل إليها. ولكنى كنتُ اشير إلى الملحقات بأن أقول ان المرجع هو ملحق إلى الفقرة كذا [(١)]. أى ليست من الاضافات التى أضافـها هيجل بنفـسه إلى المحاضرات، وإنمـا هى من الناشرين الذين نشروا الكتـاب بعد وفاته. ويميزونهـا بحرف "م" اختصاراً لكلمة ملحق، وقد أضيـفت إلى رقم الفقرة. أما مؤلفات هيـجل الأخرى فقد قُـسِّمت بوضوح إلى أقسام طويلـة وفصول ... الخ. ولكن أرقام الصـفحات تختـلف باختلاف الطبـعات والترجـمات. ولهذا فـإن رجوعى إلى هذه المؤلفات، فى العادة غير دقيق وغامض إلى حـد ما. ذلك لأننى أشير إلى السياق العام فى الكتاب الذى أخذتُ منه الاقتباس ومـشيرًا إلى علامة الفقرة §، لكنى لا استشـهد بأرقام الصفحات فى طبعة معـينة أو ترجمة خاصة ـ وهى يمكن فى هذه الحالة أن لا تقع فى يد القارئ (والواقع أن اقتباساتى كانت تميل إلى التوضيح أكثر من الشمول والحصر) [(٢)].

= ترجمتنا العربية ص ١١ من طبعة مكتبة مدبولى عام ١٩٩٦]. وقل الشىء نفسه بالنسبة لـ «أصول فلسفة الحق» الذى يقول فى تصديره «كان الدافع المباشر لنشر هذا المجـمل هو الحاجة إلى أن أضع بين يدى مستمعىّ خيطاً مرشداً إلى محاضراتى فى فلسفة الحق» ص ٩٣ من ترجمتنا العربية ـ طبعة مكتبة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٩٦ [المترجم].

(١) هناك اضافات إلى فقرات «الموسوعـة» وكذلك «فلسفة الحق» اضافها هيجل بنفسه. ثـم هناك ملحقات أضافها الناشر من مـحاضرات هيجل عـندما طبعهـا بعد وفاته. الأولى يشـار إليها بكلمـة «اضافة»ـ والثانيـة بكلمة «ملحق» للفقرة كذا... قارن ترجمتنا العربية لهذين الكتابين. وقد سبقت الإشارة إليهما [المترجم].

(٢) ستخدم المؤلف فى اشاراته إلى كتب هيـجل المختلفة. والى غيره من الفلاسفة. مختصرات مـعينة ـ فهو مثلاً يشير إلى ظاهريـات الروح بالحرفين .P.S والى فلسفة الحـق بالحرفين .P.R وهكذا. ولو أننا سـرنا فى هذا الاختصار لأشرنا إلى ظاهريات الروح بـ «ظ. ر» ، وفلسـفة الحق بـ «ف. ح» ... الخ لكنا أثرنا أن نذكر أسم الكتاب مـباشرة حتى يكون السـياق دائماً واضحاً أمـام القارئ بدلاً من التوقف والعـودة المستمرة إلى تفـسير الاشارات المختـصرة. لاسيمـا إذا كانت لغير هيـجل من الفلاسفة والأدباء والمفكرين الذين لا يألـفهم القارئ [المترجم].


محمد خطاب

"" هيــــجل ولغـــــته ""

كتب هيجل وحاضر باللغة الألمانية، فى نهاية فترة أصبحت فيها اللغة الألمانية على يد جوته ، وشلر ، ولسنج ... الخ. أداة لأدب قوى عظيم، إذا ما قورن بالأدب فى فرنسا، وانجلترا، وإيطاليا. وهى فـترة استُخدمت فـيها هذه اللغة على نحـو لم يحدث من قبل - وسيلة للتعبير عن الأفكار العلمية ، والثقافية والفلسفية. ولم ينظر هيجل إلى فلسفته على أنها ألمانية بصفة خاصة، بمعنى أنها لاتكون مشروعة إلا للغة الألمانية وحدها، أو أن التعبير عنها لا يكون مناسـباً إلا عن طريق اللغة الألمانيـة، بل ذهب إلى أنه من الأمور الحاسـمة لتطور الشعب أن يملك نتاجاً أدبياً وثقافياً بلغته القومية. وأن بنية اللغة الألمانية ومفرداتها، مناسبة تماماً، بصفة خاصة، للتعبـير عن بعض الحقائق الهامة «فاللغة الألمانية» تملك روحاً نظريةً [1]. ومن هنا فإنه يستهدف أن «يعلّم الفلسفة أن تتحدث باللغة الألمانية» تماماً مثلماً أن «لوثر» جعل الكتاب المقدس يتحـدث اللغة الألمانية، « ولقد فعلتَ أنت [2]. الشـىء نفسه بالنسبة لهوميروس[3] ».

---

(١) انظر كتاب هيجل «علم المنطق» تصدير الطبعة الثانية (المؤلف).

(٢) الخطاب مـوجـه إلى يوحنا هنرش فـــوس J.H. Voss (١٧٥١ - ١٨٢٦) الذى ترجم الاليـاذة والأوديسة لهوميروس إلى اللغة الألمانية. وكان هيجل قد بعث إليه برسالة من مدينة ينا فى ٤ مارس عام ١٨٠٥ . يقول له فيها «لقد جـعل لوثر الكتاب المقدس يتحدث الألمانية. ولقد فعلت أنت الشىء نفـسه مع هوميروس. وكان ذلك أعظم هدية تقدم إلى شـعب من الشعوب. لأن الشعب يظل فى حـالة من الهمجية ... حـتى تَنقل إليه هذه الأعمال الفذة. وإذا أنت تناسيت بكرمك هاتين الترجمتين، فأننى استطيع أن أقول ان الجهد الذى أحاول القيام به ينصب على مـحاولة تعليم الفلسفة أن تـتحدث الألمانية ...» انظر «رسائل هيجل» التى ترجـمها إلى الانجليزية كلارك بتلر وكريستنا ف سيلر ص ١٠٧ .

- Hegel : The Letters. Trans. by c. Butler and Christiane Seiler. Indiana Universty Press. 1984. P. 107. (المترجم).

(٣) كان «لوثر» قد ترجم الكتاب المقـدس إلى الألمانية. كما ترجم «فــوس» الأوديسـة عام ١٧٨١ والإليـاذة عام ١٧٨٣ (المؤلف).

وسوف أعرض فى هذه المقدمة أولاً : موجزاً لبعض السمات العامة للغة الألمانية التى ينبغى أن يضعها القارىء فى ذهنه وهو يقرأ هيجل، وعند استخدامه لهذا المعجم. وسوف أعرض ثانياً : لبعض الجوانب فى تطور اللغة الألمانية بوصفها لغة فلسفية لاسيما فى القرن الثامن عشر. وأخيراً سوف أفحص بعض الاستخدامات الخاصة باستخدام هيجل للغة الألمانية والطابع العام لاسهاماته فى اللغة الألمانية الفلسفية.

اللغة الألمانية :-

تنتمى اللغة الألمانية ـ مع اللغة الفريزية (١)، والهولندية، والانجليزية ـ إلى مجموعة اللغات الجرمانية الغربية، وهى بذلك ترتبط ارتباطاً وثيقاً باللغة الانجليزية. لكنها تختلف عنها فى جوانب اساسية متعددة. ومما تجدر ملاحظته أن اللغة الألمانية لغة تصريف بطريقة عالية؛ فالبنية النحوية للجملة الألمانية تصاحبها نهايات الاسماء والأفعال كما يصاحبها ترتيب الكلمات، فكل اسم (وكل ضمير) له أربع حالات (حالة الرفع، وحالة النصب، وحالة الاضافة أو صيغة الملك، وحالة الجر بالحرف) ويشار إليه عادة فى نهاية الكلمة ويصاحبه دور الاسم فى الجملة (فالفاعل فى الجملة على سبيل المثال يعبر عن حالة الرفع). ومن ناحية أخرى فإن كل اسم فى الجملة يصنَّف فى واحد من أجناس ثلاثة : **مذكر ، ومؤنث ، ومحايد**. وليس من الضرورى أن يتطابق الاسم مع جنس الموضوع الذى يشير إليه. فمثلاً كلمة Mensch (الرجل أو الموجود البشرى) اسم مذكر وكلمة Frau (امرأة أو زوجة) اسم مؤنث. لكن كلمة Weib (انثى ، امرأة ، زوجة) وكلمة Fräulin (آنسة، شابة، عذراء) اسم محايد. وكلمة Kunst (مهارة ، فن) اسم مؤنث. وحالة نهايات الاسماء (والصفات ، وأدوات التعريف ، والاسماء الموصولة ... الخ التى تصاحبها أو تصفها) تختلف باختلاف جنس الاسم. هذه التعقيدات الظاهرة تمكن الرجل الألمانى من تفادى اللبس بسهولة أكثر مما تفعل اللغة الانجليزية.

جمع الاسماء (ولا يحدث ذلك عادة مع الضمائر)، تبدأ فى اللغة الألمانية بحرف استهلالى كبير. ومن هنا فإن ما جرى عليه العرف الشائع فى ترجمة الأسماء ذات المغزى أو الهامة بكلمة تبدأ بحرف استهلالى كبير (مثل عقل Reason أو فكرة شاملة Notion)

---

(١) لغة قديمة كانت مستخدمة فى شمال هولندا فيما كان يسمى بالجزر الفريزية القديمة. وهى تشكل مع اللغة الانجلوسكسونية فرعاً من اللغة الجرمانية الغربية. وهى جزء من عائلة اللغات الهندو- أوربية (المترجم).

ليس له ما يبرره فى اللغة الألمانية، لأنها لا تميّز، بهذه الطريقة، بين اسم واسم آخر.

للغة الألمانية كاللغة الإنجليزية، أدوات تعريف مثل der (الـ) وأدوات نكرة مثل ein ـ تختلف باختلاف الكلمة وحالة الاسم المصاحب، ومن ثم فهى فى حالة الرفع تكون der Mensh (الرجل) و die Frau (المرأة) و die Kunst (الفن) و das Weib (زوجة ـ انثى) ... وأداة النكرة *ein* تعنى واحداً ، وعلى ذلك فكلمة *eine Frau* قد تعنى امرأة (أىّ امرأة)، وقد تعنى «امرأة واحدة».

ويتبنى هيجل أحياناً الممارسة الشائعة فى التمييز بين هذه المعانى باستخدام حرف استهلالى كبير لمعنى «الواحد»، فمثلاً eine Frau تعنى "امرأة". لكن Eine Frau تعنى "امرأة واحدة". (ومايحدث أحياناً من نسخ صورة طبق الأصل لهذه العبارة فى الترجمة الإنجليزية كأن نقول مثلاً «امرأة واحدة» وللغة الألمانية، مثل اللغة الإنجليزية، طرق منوعة فى تحويل جزء آخر من الحديث إلى اسم. فالصفة مثل... schön (جميل، رائع) تظهر فى العادة (كنعت أو وصف) بين أداة النكرة والاسم (صورة جميلة - الصورة الجميلة)، أو قد تكون صفة للاسم (الصورة كانت جميلة). والمقطع الأخير الذى يضاف إلى الكلمة لا سيما heit أو keit يقلب الصفة إلى اسم معنى[1].

ومن هنا فإن die Schönheit تعنى «الجمال» (واللغة الألمانية على خلاف اللغة الانجليزية، تقتضى، عادة، فى هذه الحالة اضافة أداة التعريف). ولكن اللغة الألمانية مثل اللغة الإنجليزية، تقلب الصفة إلى اسم بطريقة مباشرة أكثر بساطة، باضافة أداة للشكل المناسب للصفة فمثلاً الصفة einzeln تعنى «فرداً» لكن der /einEinzeln تعنى "فرداً ما/ أو الفرد". والشائع أكثر أن تكون الأداة والصفة من جنس المحايد. وهكذا نجد أن das Schöne تعنى "الجميل"، و das Allgemine تعنى "الكلى". و das Sinnliche تعنى "الحسى". و das Wahre تعنى "الحقيقى"، وهكذا. وأمثال هذه التعبيرات ملتبسة الدلالة فمثلاً : das Schöne قد تشير إلى موضوع معين جميل أو إلى الأشياء الجميلة بصفة عامة. كقولك : «الجميل ، عادة يجلب معه قيمة عالية» أو قد تشير إلى الصفة المجردة للجمال (على نحو ما تقول «يتميز الجميل عن الحقيقى أو الصادق»).

---

(١) اسم المعنى Abstract Name هو الصفة التى يمكن أن يتصف بها الشىء: كالبياض، والاصفرار، والحلاوة، والجمال، والانسانية والعدالة ... الخ. وهو يقابل فى مقال اسم الذات Concret Name الذى يطلق على أى شىء يمكن أن يتصف بصفة أو مجموعة من الصفات مثل : انسان، وشجرة، وأرض، منضدة ... الخ. (المترجم).

وهناك جزء آخر من الكلام يمكن أن يتحـول إلى اسم وهذا الجزء هو الفعل. واللغة الأنجليزية تفعل ذلك فى العادة باضافـة مقطع أخير للكلمة هو "ing" إلى أصل الفـعل. وهكذا يتحول الـفعل «يجرى run» إلى اسم «الجـرى running» ... الخ. واللغـة الألمانية تضيف كـذلك المقطع "ung" وهكذا يتحول الفـعل مثلاً erklären (بمعنى يفسـر، يعرّف) إلى Erklärung (die) ـ (أى التعريف ، أو التفسير) والفعل aufheben (يلغى) يتحول إلى Aufhebung (die) (بمعنى الألـغـاء)، و bestimmen (يحـدد) يتحـول إلى Bestimmung (die) (التـحديد) ... الخ. وهكذا. كـما أن اللغـة الانجليـزية تستـخدم أيضـاً فى بعض الأحيان المصدر فى الجملة الأسميـة كما هى الحال عندما تقول "ان تكون (أو توجد) يعنى أن تكون مدركاً». أن تسمع ـ يعنى الطاعة» ... الخ. واللغة الألمانية ـ أو على الأقل ألمانية هيجل ـ تستفيد من هذه الحيلة أكثر من ذلك بكثير، عن طريق اضافة أداة التعريف المحايدة إلى صيغة المصدر das Erklären (عملية التفسيـر، التفسير كنشاط ...الخ) das Aufheben (فعل الالغاء) die Bestimmung (عملية التحديد)، ويمكن أن تندمج الصفات مع الجمل الظرفية فى الاسماء الفعلية. وهكذا نجد أن Bestimmt seins فعل التحديد Bestimmung (كون الشىء محدداً، أو أن يكون محدداً) تصبح das Beestimmtsein (أن يكون محددًا). وعبارة An und Für sich sein تعنى "أن يكون فى ذاته ولذاته". وتتحول هذه العبارة عند هيجل لتصبح das Anund Für sichsein رغم أنها قد تعنى أيضاً (مايكون فى ذاته ولذاته) ـ وهى ترادف das Anund Fürsich seinde حيث تكون كلمة seind (e) هى اسم الفاعل من sein.

وكمـا توحى هذه المناقشـة فإن فى اللغـة الألمانية سهـولة أعظم من اللغة الإنجـليزية (وأعظم بكثير من اللغة الفرنسية) فى تركيب الكلمات لتكوين كلمات أشد تعقيداً، وكثيراً ما يكون لها معنى لايمكن استـدلاله منذ البداية من معانى مكوناتها[١]. والدليل الاشـد وضوحاً على ذلك هو التنوع الهائل للأفعال المركـبة : الأفعال التى تتألف من أصل الفعل ثم يسبقها حرف جـر أو ظرف. والأمثلة الانجليزية هى "يتفوق على Out do" و"يتـغلب

---

(١) قارن هـ. هويل فى كتابه «فلسفـة العلوم الاستقرائية المؤسسة على تاريخ» (الطبعـة الثانية - لندن - باركر عام ١٨٤٧ الجزء الثانى ص ٤٨٦) حيث يقول «بالنسبة للغات الأوربية الحديثة فإن اللغة الألمانية تملك أعظم سهولة فى تركيب الكلمات، ومـن هنا فإن المؤلفين العلميين فى هذه اللغـة قادرون على ابتكار مصطلحات يستـحيل تقليدها فى اللغات الأوربية الأخرى» (المؤلف).

علـى over come" . لكن الأشكال الجديدة أكثر من ذلك فى اللغة الانجليـزية يتبعها عادة ظرف أو حرف جـر مثل "يتجنـب ، يتخلص من Put off" ، و"يؤجـل، يرجـىء Put over" ويتـحمل ، يصـبر Put up with" ... الخ. أما فى اللغـة الألمانية فالفعل البـسيط setzen (يضع ، يعيّن ، يثبّت...الخ) ، مثلاً يشكل التركيبات الآتية : festsetzen (يرفع، يقيم) و entgengensetzen (يعارض ، يعترض) و voraussetzen (يفترض ، مقدماً، يسلّم بـ) وأفعال أخرى كثيرة. أما فى الجـمل فكثيراً ما يكون أصل الفعل. والمقطع المضاف فى البداية. منفصلين الواحد عن الآخر، حيث يوضع المقطع أولاً ثم يعـقبه الفعل. وكثيراً ما يكون بينهما مسـافة (فيكتب مثلاً voraus .. setzen. بدلاً من أن يكتب كلمـة واحدة voraussetzen. لكن ذلك لا يغير مـعنى الفعل المركب كما هى الحـال فى اللغة الانجليزية (مثلاً يتغلب على over come ، يسبق out ride) فى مقابل come over يأتى من بعيد. و (ride out يركب ـ يمتطى). هذه الأفـعال إلى جانب واقعـة أن كل مكوِّن للفعل يكون له فى العـادة معنى خـاص به، مكنّت هيجل مـن أن يقوم بعـمل ارتباطات بين كلمـات لا تواكب بسهولـة الترجمة الانجليزية. وهكـذا نجد أن كلمة voraus تعنى "فى المقـدمـة، مقدماً" ويمكن لهيجل أن يذهب إلى أنه لكى تفترض مقدماً (voraussetzen) شيئاً ما فإن ذلك يعنى أن تضعه أو تثـبته setzen مقدماً. والأسماء أيضاً كـثيراً ما تتركب من كلمات بسيطة. فكلمة (Der) Gegenstand (موضوع "للوعى مـثلاً") تتألف من gagen (نحو، ضد) و stand (الوقوف، الوضع ...الخ) وهكذا يكون معناها حرفياً "مايقف ضد أو فى مقـابل كذا). وهناك أمثلة أسـهل فكلمة Kunstwerk (عـمل فنى) (das) Kunstschöne (das) (تعنى أيضاً: الجمال الفنى أو جمال الفن). وكلمة das Naturschöne (تعنى أيضاً: الجمال الطبيعى أو جمال الطبيعة) ... الخ.

ويرتبط بسهولة التـركيبات فى اللغة الألمانية واقـعة (أو واقعة مفتـرضة) هى أن اللغة الألمانيـة، كـاليـونانيـة القـديمة ـ وعـلى خلاف الإنجـليزيـة والفرنسـيـة ـ لغـة أصـيلة Ursprünglische وتعـود هذه الفكرة إلى ڤـيكو Vicoset [1] الذى زعم أن الألمانيـة "لغة

(١) جيوفانى باتستا ڤيكو (١٦٦٨ ـ ١٧٤٤) فيلسوف ايطالى يُنظر إليه عادة على أنه مؤسس فلسفة التاريخ الحديثة، وضع نظرية فى مسار التاريخ تتألف من أربع دورات : تبدأ من المرحلة الدينية أو الثيـقراطية، والمرحلة الأرستقراطية أو البطولية، والمرحلة الديمقراطية وأخيراً مرحلة العماء التى تعيد الناس مرة أخرى الى الخوف مما فوق الطبيعة. (المترجم).

بطولية، حيّة" لكنها أصبحت شعبية فى ألمانيا بفضل «هردر»، و«فشته» بصفة خاصة [(١)].

وفى بدايات الحجة نجد أن اللغة يحكمها «منطق الشعر» (ڤيكو)، وتعتمد على المجاز والخيال العينى، فالرجل البدائى لا يقول انه غاضب بل أن الدم يغلى فى عروقه. وبهذه الطريقة فإن جميع اللغات تكون أصيلة.

لكن فى بعضها ـ مثل اللغة الانجليزية ـ نجد فيها أن الجذور البدائية للغة يطمسها التطور اللاحق، وبصفة خاصة استجلاب كلمات اجنبية لا تتضح معانيها الأصلية بالنسبة للمتحدثين بهذه اللغة. فكلمة "الموضوع Object" فى اللغة الانجليزية مثلاً. مشتقة من اسم المفعول Objectum للفعل اللاتينى ob-icere) Obicere "يلقى ضد"، ومن ثم فهى تعنى أصلاً "ما يطرح ضد أو فى مواجهة". لكن ذلك ليس واضحاً عند من يتحدثون اللغة الانجليزية، طالما أن كلمة الموضوع object قد أُخذت ككل من اللغة اللاتينية، وأن ob و ject و icere ليس لها أى معنى مستقل فى اللغة الانجليزية. واللغة الألمانية، بالمقابل ليس فيها سوى القليل من الكلمات الأجنبية الدخيلة. (خصوصاً وأن الألمان قد خضعوا للغزو الاجنبى أقل من الانجليز). وبذلك احتفظوا بجذورهم البدائية الأولى. ومن هنا كان من الواضح للرجل الألمانى أن كلمة Gegenstand تعنى "ذلك الذى يقف فى مواجهة كذا" مادام المقطعان معاً gegen و stand لهما معانى مألوفة فى اللغة، ومن ناحية أخرى فإن المعنى الأصلى لكلمة Augenblick (وهى تعنى حرفياً "نظرة عجلى") واضحة عند الألمان، فى حين أن المرادف الانجليزى لها هو "لحظة Moment" وهى مشتقة من الكلمة

---

(١) «العلم الجديد عند ڤيكو» ترجمه من الطبعة الثالثة عام ١٧٤٤ ت. ج. برجن و م. هـ. فيشى (لندن. ونيويورك. مطبعة جامعة كورنل عام ١٩٤٩ فقرة ٤٤٥) ويضيف «فيكو» "أن اللغة الألمانية حولت جميع الاسماء من اللغات الاجنبية إلى لغتها الخاصة" فقرة ٤٤٥ "أعنى أن اللغة الأم (لأن الأمم الآجنبية لم تدخل أبداً تلك البلاد لتسيطر عليها) فيها الجذور كلها أحادية المقطع" فقدرة ٤٥٢ وأنها تحتفظ بأصولها البطولية دون أن تمس ـ ربما إلى حد المبالغة ـ وهذا هو السبب فى أن الكلمات اليونانية المركبة. يمكن لحسن الحظ إن ترتد إلى اللغة الألمانية لاسيما فى الشعر" فقرة رقم ٤٧١. والمرحلة البطولية للغة تسبق ـ فى رأى ڤيكو ـ المرحلة الدينية مرحلة العلامات "الصامتة". أو الرموز الطبيعية ـ كالهيروغيليفية والايديوجرام (استخدام الصور فى الكتابة) ـ ويليها المرحلة الانسانية التى يسيطر فيها العقل والعرف. ولقد ناقش «هردر Herder» أصالة اللغات (انظر كتابه «اصل اللغة» عام ١٧٧٠ لاسيما المجلد الثالث. ويذهب فشته فى كتابه «خطابات إلى الأمة الألمانية عام ١٨٠٨ الخطاب الرابع ـ إلى أن اللغة الألمانية فى مقابل اللغة الرومانية هى لغة أصيلة. وانظر أيضاً أ. برلين فى كتابه "ڤيكو وهردر. "دراستان فى تاريخ الأفكار" (لندن عام ١٩٧٦) (المؤلف).

اللاتينية morere التى تعنى «يتحرك»، و"برهة" من الفعل اللاتينى "instare" الذى يعنى «يقف على» وهى لاتقبل بسهول عند مَنْ يتحدثون اللغة الانجليزية.

ورغم ذلك، على نحو ما سنرى فى القسم التالى ـ فإن اللغة الألمانية قد استعارت واحتفظت بكثير من الكلمات الاجنبية لاسيما اللاتينية. فمثلاً بالاضافة إلى كلمة Gegenstand ـ توجد فيها كلمة الموضوع Object بصيغتها الأكثر ألمانية Objekt ـ ويدافع بعض أنصار صفاء الأسلوب عن التخلص من الكلمات الأجنبية الدخيلة، على أن تحل محلها كلمات قومية مرادفة لها. بينما تصر بعض الشخصيات المرموقة من أمثال "ليبنتز" و "هيجل" على ضرورة الاحتفاظ بالكلمات الاجنبية المفيدة [١]. التى كثيراً ما تشير إلى معنى يختلف قليلاً عن الكلمات المرادفة لها فى لغتهم الأصلية.

الألمان بما فيهم هيجل نفسه، بغض النظر عن الأصالة المفترضة لـلغتهم ـ كثيراً ما يشيرون إلى اشتقاقات لغوية غير صحيحة حتى بالنسبة لكلماتهم الألمانية. ولقد حدث ذلك مثلاً فى حالة المقطع الاستهلالى "ur" الذى يظهر فى كلمات مثل Urteil (الحكم) وكلمة Ursache (السبب)، ويرجع ذلك أساساً إلى وجوده فى كلمة Ursprung (أصلى) التى أُخذت لتعنى "أصلى ، مبدئى ، أول ..." ولقد صيغت كلمات كثيرة بناء على هذا الزعم. وكلمة Urbild (das) الصيغة المبتكرة فى القرن السابع عشر لكلمة "أصلى، والنموذج الأصلى، والطراز الأول". وكلمة Urpflanze (die) التى تعنى "النبات الأصلى" و"النبات الأساسى" الذى خرجت منه ـ فى رأى جوته ـ جميع أنواع النبات. وكلمة Urphänomen (das) (الظاهرة الأصلية أو الأساسية) ـ الظاهرة النموذجية أو العامة التى اشتقت منها ـ فى رأى جوته ـ ظواهر أخرى أكثر تحديداً. والواقع أن المقطع "ur" صيغة من المقطع "er" (كما هى الحال فى كلمة Erscheinung التى تعنى "الظاهر") وكانت قوتها الأصلية تكمن فيما "يخرج من" "فصاعداً"، "من الداخل". والمعنى

---

(١) عبَّر ليبنتز عن آرائه فى مقالتين كتبهما بالألمانية الأول : "نصيحة للألمان حول تحسين فهمهم ولغتهم. مع اضافة اقتراح حول المجتمع الجرمانى المتآلف" كتبه عام ١٦٨٢ـ ١٦٨٣ لكنه لم ينشر إلا عام ١٨٤٦ . والمقال الثانى هو "أفكار فى حينها تتعلق باستخدام اللغة الألمانية وتحسينها" كتبه عام ١٦٩٧ لكنه لم ينشر إلا عام ١٧١٧ . ويأسف فشته فى "خطابات إلى الأمة الألمانية" الخطاب الرابع لاستخدام كلمات لاتينية مثل : Humanität و Popularität و Liberalität. ويقول هيجل فى تصديره للطبعة الثانية من كتابه "علم المنطق" انه ينبغى علينا ان نتبنى بعض الكلمات من اللغات الأجنبية التى اكتسبت فى الفلسفة بالفعل حقوق المواطنة." وانظر أيضاً بلاكول عام ١٩٥٩ - الفصل الأول . (المؤلف).

الأصلى لكلمة Ursprung هو "نبع أو معين أصلى" لاسيما من الماء. ورغم ذلك فإن الاعتقاد الأكثر شيوعاً هو أن اللغة الألمانية لغة أصلية وأن جذورها الأولى شفافة عند المتحدث الألمانى، لها تأثير ملحوظ على الاستخدام، والتأويل والتطور الألمانى فى تلك الفترة. وسوف تكون استكشافات هيجل للاشتقاقات اللغوية واستغلالها، الحقيقية والمتخيلة معاً، موضوع حديث دائم فى هذا المعجم.

تطور اللغة الألمانية الفلسفية:-

يُعلى ليبنتز من شأن فضائل اللغة الألمانية ، ويدافع عن تطورها واستخدامها لأغراض أكاديمية ، وعلمية ، وفلسفية. لكن ليبنتز مثل معظم المفكرين الألمان فى نهاية القرن السابع عشر، كتب ونشر الجانب الأكبر من مؤلفاته باللغة الفرنسية أو اللاتينية. ولهذا سقطت اللغة الألمانية فى قاع الأهمال كلغة للبحث العلمى.

ورغم ذلك فإننا نجد لصياغة المصطلحات الفلسفية الألمانية تاريخاً طويلاً [(١)]. وهناك شخصية هامة مبكرة هى شخصية "نوتكر Notker" (٩٥٠ - ١٠٢٢)[(٢)]. الذى ترجم إلى الألمانية النسخة اللاتينية من كتاب "المقولات"، وكتاب "العبارة لأرسطو"[(٣)]. و"عزاء الفلسفة" لبؤتيوس[(٤)]. وهو الذى اقترح مرادفات ألمانية لكثير من المصطلحات الفلسفية. وقد بقيت بعض هذه المقترحات قائمة، مثل اقتراحه لكلمة (ewig ترجمة للمصطلح اللاتينى aeternus أزلى). لكن بعضها الآخر لم يبق مثل اقتراحه أن تكون كلمة mitewist ترجمة لكلمة العَرَض accidens (بالنسبة للجوهر). لكن العامل الأكثر أهمية فى نمو اللغة الألمانية الفلسفية طوال حقبة العصور الوسطى (عندما كان الاتجاه السائد فى الفلسفة، كما

---

(١) استفدتُ فى هذا الموضوع، وفى أماكن أخرى من هذا المعجم، من هوفميستر (١٩٣٥)، ومن أويكن (١٨٧٩) ومن ج. بروسدفسكى فى كتابه «معجم أصول الاشتقاقات اللغوية للغة الألمانية» المجلد السابع - الطبعة الثانية - مانهيم ، فيينا، نيويورك عام ١٩٨٩ . وبالنسبة لتطورات القرن الثامن عشر، استفدتُ من بلاكول (١٩٥٩). (المؤلف).

(٢) باحث ألمانى سويسرى من البندكت، قام بترجمة الكثير من النصوص الكلاسيكة اللاتينية إلى اللغة الألمانية، مما كان له أثره فى تحديد شكل اللغة الألمانية (المترجم).

(٣) أجزاء من منطق أرسطو الأول يدرس أعم الصفات التى تطلق على الموجود، والثانى يبحث فى القضية من الناحية المنطقية (المترجم).

(٤) لاهوتى وفيلسوف وأديب فى نهاية العصر الرومانى كتب هذا الكتاب من خمسة فصول وهو فى السجن، تسودها روح رواقية يتعزى بها عن آلامه وعذابه. (المترجم).

هى الحال فى كل علم آخر، أن تكون الكتابة فى العادة، باللغة اللاتينية) ـ وهو التصوف الألمانى الذى كان مديناً بالشىء الكثير إلى الأفلاطونية المحدثة[1]. والغنوصية Gnosticism [2]. بقدر ما كان مديناً إلى المسيحية ذاتها. وكان أول مثل كبير له هو المعلّم الدومينكانى إيكهارت (١٢٥٠ - ١٣٢٧) [3]. وكان هدف ايكهارت، كغيره من المتصوفة، أن تتحد الروح مع الله، وأن يرى المرء الله فى أعماق ذاته. فقبل أن يخلق الله العالم "كان عدماً فى عدم". وفقط فى الطبيعة التى خلقها genaturte Natur أن الطبيعة المطبوعة[4] أصبح الله واعياً بذاته. وأصبح كل شىء فى الله، ومع الله، ثم يختفى كل شىء من جديد فى الله. ولقد طوّر المتصوفة مفردات لغوية للتعبير عن هذه الأفكار، فاستخدموا مصطلحات متنوعة استقرت منذ ذلك الوقت : والكلمات التى تنتهى بالمقطع heit مثل anderheit (الآخرية) وكلمة menschheit (الإنسانية) و Würklicheit (الوجود بالفعل، أو الواقع)، ولكن كلمة eigenschaft ، تعنى «المِلْكية» و «الخصوصية» وليس معناها الحديث: «الخاصية» و «المِلْكية الخاصة» (لشىء ما).

ولقد كان "لمارتن لوثر" (٤٨٣ - ١٥٤٦) أثر قوى فى نمو المصطلحات اللاهوتية والفلسفية. وهناك شخصية أخرى تأثرت بالصوفية وأثرت هى نفسها فى التطور التالى، هى باراسيلسيوس Paracelsus (١٤٩٣ - ١٥٤١) وهو طبيب كتب فى موضوعات فلسفية، وحاضر فى الطب فى ألمانيا وفى بازل عام ١٥٢٦، مستخدماً مصطلح التجربة Erfahrung،

---

(١) بالنسبة للأفلاطونية المحدثة أتباع أفلاطون المتأخرين (رغم أنهم تأثروا بقوة بأرسطو) أنظر خاصة مصطلح المثلث فى هذا المعجم. وأنظر أيضاً أ. ليود "تشريح الأفلاطونية المحدثة" طبع أكسفورد عام ١٩٩٠ . (المؤلف).

(٢) الغنوصية Gnosticism فلسفة صوفية غايتها معرفة الله بالحدس لا بالعقل وتسمى أحياناً "بمذهب العرفان"، وهو مذهب نشأ فى نطاق الكنيسة المسيحية خلال القرن الأول للميلاد، وازدهر بصفة خاصة فى القرن الثانى. وأكد أصحابه على المعرفة الروحية أكثر مما أكدوا على الإيمان. وحاولوا التوفيق بين تعاليم المسيح والفلسفات الاغريقية والشرقية. وأنكروا التفسير الحرفى للكتاب المقدس. ولذلك اتهمتهم الكنيسة بالهرطقة. والمصطلح مشتق من (اللفظ اليونانى Gonsis الذى يعنى المعرفة. (المترجم).

(٣) ايكهارت (جوهانس) الملقب "بالمعلّم ايكهارت" صوفى ألمانى انضم إلى الدومينكان فى سن مبكرة. يعتبر مؤسس التصوف الألمانى، وأحد الذين مهدوا لظهور البروتستانتية. اتهم بالهرطقة لقوله بنوع من وحدة الوجود. متأثراً فى ذلك بالأفلاطونية المحدثة وبعض فلاسفة الإسلام. (المترجم)

(٤) ويرى اسبنوزا أن العقل ينتقل من الطبيعة الطابعة Natura Naturans إلى الطبيعة المطبوعة Natura Naturata أى من الله فى ذاته إلى الخلق، مع التمييز بين الله والخلق. (المترجم).

ليعنى به كل ما هو معطى كموضوع للمعرفة ونشاط المعرفة ذاته فى آن معاً. كما استخدم مصطلح الفهم Verstand كمرادف للكلمة اللاتينية Intellectus لكنه على خلاف هيجل، جعل الفهم أعلى من العقل Vernunft الذى يعنى باللاتينية ratio (ولقد استخدم ايكهارت اشكالاً مختلفة من كلمة الفهم Verstand مثل verstandnisse ، لكنه لم يستخدم كلمة الفهم ذاتها. والكلمة الصوفية التى تعبر عن أعلى نشاط للروح هى gemuet أى Gemüt).

ولقد أثر باراسيليسوس فى فكر "يعقوب بوهمى" (١٥٧٥ - ١٦٢٤) الاسكافى المتصوف الذى اعتبره هيجل "أول فيلسوف ألمانى" من خلاله "نشطت الفلسفة فى ألمانيا مع طابع خاص بها". ولقد مال "بوهمى" الى تحريف الكلمات الدخيلة (كما هى الحال فى كلمة qualitas التى تعنى الكيف) وذلك عن طريق ربطها بكلمات ألمانية لا ترتبط بها من حيث الاشتقاق اللغوى (مثل كلمة Qual التى تعنى "ألم" و"عذاب"). لكنه طوّر كذلك عدة كلمات وتصورات فلسفية مثل zeweck "الغرض" وكلمة Auswicklung "التطور" (التى لم تحل كلمة Entwicklung محلها إلا فى القرن الثامن عشر).

وكان ليبنتز يقدر المتصوفة من أمثال "بوهيمى" تقديراً عالياً. ويزكيهم كمصدر للمصطلحات الفلسفية الألمانية. كما كان الرومانسيون يقدِّرون "بوهيمى" أيضاً لاسيما "نوفاليس"، و"ف. شليجل" الذى أكد «أنه لايوجد أحد سواه كان لديه هذا الثراء فى التصوير الرمزى والمجازى». كما كان له تأثير قوى على "شلنج" لاسيما فى فلسفته عن الطبيعة.

وعلى الرغم من أن ليبنتز لم يكتب إلا قليلاً باللغة الألمانية، فقد قدّم بعض الاسهامات فى المفردات الفلسفية الألمانية. وأحد هذه الاسهامات الباقية استخدامه لمصطلح Urteil (أى الحكم) بالمعنى المنطقى. لكن أحد استخداماته التى لم تستمر هو استخدامه لمصطلح Selbstand (التى تعنى حرفياً "ما يقف بذاته") ترجمة للكلمة اللاتينية Substantia (أى الجوهر). ولم يتقلد "ليبنتز" أى منصب جامعى، وبالتالى لم يلق أية محاضرات. أما كريستان توماسيوس (١٦٥٥ - ١٧٢٨) الذى كان محاضراً فى جامعة "ليبزج"، فقد أحدث ضجة عندما أعلن عن القاء سلسلة من المحاضرات باللغة الألمانية، وقد ألقاها بالفعل باللغة الألمانية، مما أدى فى النهاية إلى خروجه من جامعة "ليبزج"، وانتقاله إلى جامعة هاله "Halle" بسبب اصراره على أن يحاضر وينشر باللغة الألمانية، فقد أثار ذلك معارضة، إذ أُعتبر ذلك خروجاً على التقليد المتبع. وقد واصل

"توماسيوس" - فى كتاباته المنشورة - استخدام الكلمات الدخيلة مع الكلمات الألمانية جنباً إلى جنب. واعترض على إحلال الكلمات الألمانية الجديدة المصطنعة محل الكلمات الأجنبية التى استقرت تماماً [(١)]. ومن هنا فقد استخدم كلاً من Materie "مادة - هيولى" و الكلمة الألمانية stoff ، وكلاً من object ، والكلمة الألمانية Gegenstand فى آن معاً.

غير أن المشكلة التى كانت تواجه الفيلسوف الذى يكتب باللغة الألمانية لم تكن فى أساسها أن الكلمات الألمانية (والكلمات الأجنبية المقبولة) ليست متداولة، أو شائعة فى الاستخدام، بل كانت المشكلة أن هناك مفردات فلسفية مستقرة ومقبولة بصفة عامة. فقد احتفظ بعض الكُتّاب بالكلمات اللاتينية، وآخرون يترجمونها إلى اللغة الألمانية. بل لم يكن هناك اتفاق حتى ذلك الحين حول الترجمة. ولم يبذل "توماسيوس" إلا القليل فى علاج هذا الوضع. لأن كتاباته، من ناحية، لا تزال تضرب فى الاستعارات اللاتينية، ولأن مصطلحاته المقترحة من ناحية أخرى ، تفتقر إلى الوضوح، والثقة ، والاتساق، التى يتطلبها القبول الواسع الانتشار. أما الخطوة ذات الأهمية الكبيرة فقد قام بها الفيلسوف الرئيسى فى عصر التنوير الألمانى "كريستيان فولف Christian Wolff" (١٦٧٩- ١٧٥٤)[(٢)].

---

(١) يذهب أويكن فى كتابه "تاريخ المصطلحات الفلسفية ونقدها" ليبزج عام ١٨٧٩ إلى أن كانط كان يفتقر إلى الدافع القوى لكى يهتم باللغة الفلسفية، بعد أن رفض الاعتقاد الذى ظهر فى عصر التنوير (عند مندلسون مثلاً) والذى يقول «إن المنازعات الفلسفية هى فى أساسها منازعات لفظية»... ورأى أن هناك اختلافات فلسفية حقيقية وجوهرية وليست لفظية. (المؤلف). وردولف كريستان أويكن R. Ch. Eukan (١٨٤٦ - ١٩٣٦) هو أحد فلاسفة الحياة المعاصرين (مثل برجسون). درس الفلسفة وعلم اللغة فى جامعة توبنجن، ثم قام بالتدريس فى ثانوية فرانكفورت قبل أن يصبح عام ١٨٧١ أستاذاً للفلسفة فى جامعة بازل وفى جامعة ڤينا عام ١٨٧٤ التى ظل فيها حتى وفاته. وكان استاذاً لماكس شيلر ونال جائزة نوبل فى الأدب عام ١٩٠٨ . (المترجم).

(٢) كرستان ڤولف (١٦٧٩ - ١٧٥٤) أعظم ممثل للفلسفة الألمانية فى عصر التنوير، كان أستاذاً فى جامعة هاله حيث ألقى العديد من المحاضرات فى سائر فروع الفلسفة فى هذه الجامعة. وكانت ثمرة هذه المحاضرات مجموعة من الكتب الهامة باللغة الألمانية، أدت إلى نشر الفلسفة باللغة الألمانية على نطاق واسع فى ألمانيا - وتكوين مصطلح فلسفى بالألمانية، بعد أن كانت معظم المؤلفات الفلسفية تكتب عادة باللغة اللاتينية. وفى نهاية حياته أصبح مديراً لجامعة هاله. أكد فى مؤلفاته "دور" العقل فى البحث فى جميع المسائل. وقد اعترف كانط بفضل فولف على تقدم الفلسفة الألمانية، وذلك فى تصديره للطبعة الثانية من كتابه "نقد العقل الخالص"، وترجع أصالة "فولف" إلى طريقة العرض، ومايمتاز به من دقة ووضوح فى المنهج وفحص دقيق للبراهين. كما يميز بين المعرفة العقلية والمعرفة التجريبية، وبين المعرفة والإرادة - من أهم كتبه "الفلسفة العقلية " فرانكفورت عام ١٧٢٨ . والفلسفة الأولى أو الانطولوجيا" عام ١٧٢٩ . ليبزج - و "علم الكونيات" عام ١٧٣١ . و "اللاهوت الطبيعى" فى مجلدين عام ١٧٣٦ - وقد أعيد طبع كتبه مرات كثيرة مما أسهم فى نشر شهرته لاسيما فى فرنسا وإيطاليا (المترجم).

كان "فولف" فى الأصل عالم رياضة، إعتقد أنه ينبغى أن تُعرض الفلسفة بوضوح الرياضة وصرامتها. وعند ادخال مصطلح ما، لابد فى رأيه، من تعريفه تعريفاً واضحاً، وبالتالى ينبغى أن لا يستخدم فى معنى آخر غير الذى وضع له فى الأصل. ولاّ ينبغى استخدام مصطلحين أو أكثر على أنهما مترادفان، أما الترادف الظاهرى فلابد من اعطائه معنى محدداً تحديداً جيداً ومتميزاً. وهكذا ميَّز "فولف" بين Grund (الأساس ـ المبرر) وبين Ursache (السبب) "فالأساس هو ما يستطيع المرء بواسطته أن يفهم لماذا يوجد شىء ما، أما السبب فهو شىء يحتوى بداخله أساس شىء آخر"[١]. كما يميز بين Vermögen (قدرة ـ سلطة) وبين Kraft (قوة ـ سلطة) "وليست القدرة سوى امكان فعل شىء ما. فى حين أنه مادامت القوة هى مصدر التغيرات والتحولات، فلا بد أن تتضمن الجهد لفعل شىء ما"[٢]. ولقد كتب "فولف" الجانب الأكبر من مؤلفاته باللغة الألمانية، وأمدّ الألمانية تقريباً بمرادف لكل كلمة لاتينية. ومن النادر أن تكون الكلمة الألمانية من خلقه، لكنه أضفى استقراراً وتعريفاً جيداً لكل استخدام الكلمات، وهو أمر كانت تفتقر إليه الاستخدامات السابقة. فهو مثلاً أضفى على الفكرة الشاملة Begriff معناها الحديث كتصور Concept ، وحاول التميز بينها وبين التمثل Vorstellung فالتصورات هى تمثلات لأجناس الأشياء وأنواعها [٣]. (ويبدو أن فولف قد صاغ أيضاً بعض المصطلحات اللاتينية التى دخلت اللغة الألمانية مثل: (genetische definition, Monist, Monismus, teleologia).

ولقد أصبحت كتابات فولف شعبية بدرجة كبيرة نظراً لوضوح أسلوبه وبساطته. ويرجع انتشار استخدام مصطلح Begriff انتشاراً واسعاً إلى توضيحه وترسيخه له. ولم يعاصر هيجل "فولف" كفيلسوف إلا لفترة قصيرة، لكنه يُسلم فى كتابه "تاريخ الفلسفة" بأن فولف هو أو مَنْ وضع الفكر كفكر فى صورته الشائعة"، وهو الذى قدَّم اسهاماً خالداً لتطور "الفهم" الألمانى Verstand "... " وجعل من الفلسفة علماً ينتمى إلى الأمة الألمانية"[٤].

---

(١) كريستان فولف "افكار عقلية حول : الله، والعالم، والنفس، وكل شىء بصفة عامة" ١٧١٩ فقرة ٢٩. (المؤلف).

(٢) المصدر نفسه فقرة رقم ١١٧ (المؤلف).

(٣) المصدر السابق فقرة رقم ٢٧٣ (المؤلف).

(٤) ـ ولهذا يلقبه بأنه "معلم الألمان" محاضرات فى تاريخ الفلسفة ص٣٤٩ المجلد الثالث من الترجمة الإنجليزية. (المترجم).

ولقد قدّم فلاسفة متعددون ـ فى تراث ليبنتز وفولف ـ اسهامات جوهرية للغة الألمانية الفلسفية : فقدم لنا "بو مجارتن" مصطلح الاستاطيقا (علم الجمال). وصاغ "لامبرت" مصطلح الفينومينولوجيا (الظاهريات). ونقّح تيتنز Tetens مفردات علم النفس، مفرقاً مثلاً ، بين Empfindung (الاحساس) كنسخة طبق الأصل من "الموضوع"، وبين Geful (الشعور)، بوصفه إدراكاً للتغيرات التى تحدث داخل المرء". ولقد أضفى "هردر" المفكر الخلاّق ـ غير المنظم ـ معنى تاريخياً أكثر لمصطلحات مثل : Kultur, Entwiclung, Fortschritt (التقدم) فى حين قدّم "ياكوبى" (Jacobi) تقابلاً بين mechainisch (الآلى)، وorgansch (العضوى) [(١)].

ولم يهتم كانط (١٧٢٤-١٨٠٤) إهتماماً خاصاً باللغة بما هى كذلك، لكن نظراً لقوة فكره، ووضوحه، وطبيعته النسقية، فقد كان له أثر دائم على المفردات الفلسفية الألمانية وأسلوبها. كما أضفى على كثير من الكلمات معنى نموذجياً لا تزال تحتفظ به[(٢)]. لكنه على خلاف هيجل لم يعترض على استخدامات فولف فى الجانب الأعظم منها، بل نقَّحها وطوَّرها ومدَّ نطاقها. وكان أحياناً يقارن نفسه بعالم الكيمياء الذى يحلل العناصر المختلفة ويفصل بينها. وهكذا وضع تميزات وفروقاً بين كلمات مثل Schein (الوهم)، و Erscheingung (الظاهر). وAnalytisch Symthetisch (التحليلى - التركيبى) ، Apriori - Aposteriori (القبلى - البعدى). وكثيراً ما يستخدم الكلمة الأجنبية جنباً إلى جنب مع مقابلها الألمانى، لكنه يفرق بين معنيهما، كما هى الحال فى Notio(n) و Begriff. وكذلك Phaenomenon و Erscheinung. كما كان كانط أيضاً نسقياً تماماً، فعرض تركيباته اللغوية بطريقة منظمة على نحو ما فعل فى قائمة المقولات. ولقد كان المعنى النموذجى للمصطلح الفلسفى فى عصر هيجل هو فى العادة المعنى الذى استخدم فيه كانط هذا المصطلح.

---

(١) فردرش ياكوبى (١٧٤٣ - ١٨١٩) فيلسوف ومتصوف ألمانى كان منذ صغره يميل إلى قراءة الكتاب المقدس وإلى التأمل الذاتى، والتعبير عن مشاعر القلب التأملية. نشر "رسائل إلى مندلسون حول فلسفة اسبنوزا". و"ديفيد هيوم" و"الإيمان" و"رسالة إلى فشته" (١٧١٠) كان لياكوبى أهمية كبرى فى تاريخ المثالية الألمانية، وإليه يعود الفضل فى اثارة الاهتمام بالفيلسوف اسبنوزا. (المترجم).

(٢) فقد رفض مثلاً اقتراح "فيلب فون تزن" بأن تكون كلمة zeugemutter (وهى تعنى حرفياً "الأم الخلاقة") ترجمة للكلمة اللاتينية Natur. كما رفض أن تكون كلمة Unterlag الالمانية (وهى تعنى "مايوجد تحت" أو "الاساس" أو الحامل) ترجمة للكلمة اللاتينية Subjectun (المؤلف).

لغـة هيجل:-

يمكن أن ننظر إلى تطور اللغة الفلسفيـة الألمانية على يد "فولف" و"كانط" على أنه انبـثاق لمصطلح " الفـهم Verstand " . بوضوحه الحـاد وصرامته التحليليـة فى مجال المصطلحـات. فقـد وضـعت التمـيـزات وتحددت بوضـوح مثـلاً بين الأســاس المنطقى، والأساسى الواقعى، وبين الذاتى والموضوعى ... الخ.

ومثلَّ الفـلاسفة المثاليـون الألمان، بالمعارضِة، ردَّ فعل العـقل الجدلى ... vernunft. وعلى حين انهم لم يرغـبوا فى ان يحل الفهم verstand محل الشعـور أو أن يعودوا إلى مرحلة ما قبل "فـولف" فانهم عقدّوا، أو على الأقل صعبَّوا، التمـييزات التى بدت حتى ذلك الحين واضحة ودقيقة. وأصبحت دلات الفكر مثل "الفكرة Idee" "والفكرة الشاملة Begriff" والعـــقل Vernunft" قوى حقيـقية فعالة، متغلغلة فى العـالم بقدر تغلغلها فى فكرنا عن هذا العالم. وتطفلت الاستـخدامات الشعبية الشـائعة للكلمات، ودخلت عنوة فى استخداماتهم الفلسفية.

وكان هناك اهتـمام كبـير جداً بالوضع أو مكان الشيء أو التـصور أو الكلمة بالنسـبة للكل الذى تنتمى إليه، واصرار على أن الكلمات، والتـصورات لا يمكن أن تُفهم مجزأة وبمعزل عن وضعهـا فى المذهب. ويذهب "فشته" إلى أنه من المرغوب فـيه ، من الناحية المثالية، أن تكون المفـردات الفلسفية محـددة وثابتة، لكننا لا يمكن أن نصل إلى ذلك إلا فى نهاية المذهب عندما يكون العـقل قد أكمل عمله. أما فى الوقت الحاضـر فإنه يتجنب "المصطلحات المحددة الثابتة" التى هى أسهل طريقة عند أنـصار التقيد بالحرف لسرقة روح المذهب وتحويله إلى هـيكل عظمى جاف [١]. وهكذا أصبحت المصطلحات أكـثر سلاسة وتطوراً فى فكره.

ومع ذلك فقـد كان لفشـته مفرداته المتـميزة المعـروفة باستـخداماتهـا المتكررة لكلمة "المطلق" وهى إذا استـخـدمت كصفة فإنهـا تتميز عن الاستـخدام الشائع للكلمة نفـسها. فالأنـا المطلق، مثـلاً، لو أنها ارتبطت بى أو بك ، أو بفـشتـه تصبـح متمـيزة. وكلـمة Wissenschaftslehre (نظرية العلم أو علم المعـرفة) يفضّلها فـشته كـبديل لكلمة الفلسـفة Philosophioe رغم أنه هو نفسه يعترف فـيما بعد أنها لم تعد محبّـبة. ونحن ندين لفشته

---

(١) ر. ج. فشته : "نظرية العلم . أو علم المعرفة" ص ٨٧ (المؤلف).

بتطوير فكرة Intellektuetell Anschauung (الحدس العقلى)، والاستخدام المتكرر المشوش، فيما يبدو، لكلمة setzen (يضع) وكذلك المثلث : القضية ـ النقيض ـ المركب الذى كثيراً ما نُسب خطأ إلى هيجل.

وقد رفض شلنج بوضوح، مثل هيجل، التناقض الحاد الذى يبدو أن الفلسفة السابقة كانت تتميز به، فهو يذهب إلى أن ما تفتقر إليه الفلسفة الحديثة هو التصورات الوسيطة Mittleren Begriff ، وفى حالة غياب هذه التصورات فإننا سنقول : إنه إذا لم يوجد شيء ما فهو اذن عدم. وإذا لم يكن روحياً تماماً فهو اذن مادى صريح، وإذا لم يكن حراً من الناحية الأخلاقية فهو اذن آلى، وإذا لم يكن عقلاً فهو إذن يفتقر إلى الفهم تماماً. وهناك سمة خاصة تتميز بها مصطلحات "شلنج" وهى استخدامه لمصطلحات العلوم الطبيعية فى اغراض فلسفية أوسع مثل organismus (كائن حى) و organisch (عضوى)، و Polarität (القطبية)، وPotenz (قوة ـ أس فى الرياضيات) و Potenziern (يرفع إلى قوة أعلى - يمجّد ، يعظّم). و Metamorphose (يمسخ - يغيّر). والطبيعة ـ ولاسيما العضوية ـ هى مصدر أقيسة المماثلة بالنسبة للروحى والميتافيزيقى. (ولقد انتقد هيجل مثل هذا الاتجاه بوصفه يميل إلى التشويش والتعتيم، كما يميل إلى أن يمتص الأدنى فى الأعلى، وإن كان هو نفسه لم يكن معصوماً تماماً من ذلك).

غير أن هيجل هو، إلى حد بعيد، أعظم مجدد ومؤثر بين الفلاسفة المثالين، فقد أحدث تحولاً جذرياً فى اللغة الفلسفية الألمانية. وعلى الرغم من أنها لم تحل محل تراث فولف وكانط، فإنها لاتزال تؤثر بقوة فى الخطاب الفلسفى، لا فى اللغة الألمانية وحدها، بل فى اللغات الأوربية الأخرى. وهو لم يفعل ذلك عن طريق ابتكار مصطلحات جديدة، وإنما باستغلال المصادر الموجودة فى اللغة الألمانية، سواء فى صورها القومية أو الكلمات الدخيلة. فهو يقول فى تصديره للطبعة الثانية من كتابه «علم المنطق» : "تتضمن اللغة الألمانية ثراءً فى التعبيرات المنطقية، وأحرف الجر ... الخ" التى يمكن استخدامها لأغراض فلسفية (وخير مثال على ذلك هو an sich (فى ذاتيه) و Für sich (لذاتـه) و an und für sich (فى ذاته ولذاته) [(١)].

---

(١) يتحدث هيجل عن علاقة اللغة بالفكر فى تصديره للطبعة الثانية من كتابه "علم المنطق" وهو الذى يسمى أحيانا "بالمنطق الكبير" تميزاً له عن "المنطق الصغير" وهو الجزء الأول من كتابه "موسوعة العلوم الفلسفية". يقول : "إنها لميزة كبرى أن تمتلك اللغة وفرة من التعبيرات المنطقية، أعنى التعبيرات الخاصة بتحديدات =

ولهذا فمن المحتمل أن يكون لأى كلمة يستخدمها هيجل أولاً معنى فى الحديث المألوف بين الناس، وثانيا : استخداماً ـ أو بالأحرى مدى وتاريخاً من الاستخدامات ـ عند الفلاسفة السابقين. وكثيراً جداً ما يستخدم هيجل الكلمات بهذه الطرق، فيستخدم فى ذاته an sich مثلاً، دون أن يعى هو نفسه ذلك، كما يستخدمها الناس فى حياتهم اليومية. أو عندما يناقش فليسوفاً من فلاسفة الماضى فيستخدم الكلمة على نحو ما كان يستخدمها ذلك الفيلسوف. لكنه كثيراً ما يحدد للكلمة معنى جديداً نسبياً، يرتبط بمعانيها الفلسفية واليومية السابقة لكنه يتميز عنها قليلاً. وسوف نسوق فيما يلى بعض الخصائص العامة لابتكارات هيجل الجديدة :-

كثيراً ما تكون للكلمات والجمل نفس المعنى تقريباً، فنحن مثلاً لانجد أن كلمات مثل "فى ذاته" و"لذاته"، و"فى ذاته ولذاته" تختلف فى معناها اختلافاً حاداً أو واضحاً. كما أن كلمة Sittlichkeit (الاخلاق الاجتماعية) ، وكلمة Moralität (اخلاق الضمير) مترادفان تقريباً، عند كانط وغيره من الفلاسفة. وكلمة Dasein (الوجود ـ الوجود المتعيّن) تُستخدم بالتبادل مع كلمة Existenz (الوجود الفعلى) ... وهكذا. وكان هيجل، مثل فولف، لايحب المترادفات بما هى كذلك، ولهذا قاد حملة لا ترحم ضد الترادف[(١)]. ومن هنا فقد أخذت كلمتا "Sittlichkeit" و "Moralität" معنيين مختلفين هما "الحياة الاخلاقية أو الاخلاق الاجتماعية" و "الاخلاق الفردية أو أخلاق الضمير" على التوالى. غير أن هيجل يحدد، عموماً، معانى مختلفة لمصطلحات تبدو مترادفة؛ لا من أجل ذاتها، بل من أجل بعض التمييز التصورى المهم الذى يمكنه اختلاف المعانى من اشتقاقها. وهكذا وضع

= الفكر ذاتها : أى كثرة من أحرف الجر، وأدوات التعريب التى تشير إلى علاقات تتأسس على الفكره. ومن هذه الزاوية فإن للغة الألمانية ميزات عديدة عن اللغات الحديثة..." راجع ، علم المنطق لهيجل. الترجمة الحديثة لـ أ. ف. ميللر ص ٣٢.

- Negels : "Science of Logic" Eng. Trans. by A. V. Miller. George Allen & Unwin. London 1976. P. 32 (المترجم)

(١) ... وبعض الفلاسفة المحدثين يكرهون الترادف أيضاً منهم ج. ل. أوستين J. L. Austin فى كتابه "الحس والحساسية Sense and Sonsiblia " (اكسفورد عام ١٩٦٢) حيث يفرق بين الأفعال "ينظر" و"يبدو" و"يظهر" عن طريق اشتقاقاتها اللغوية بطريقة تذكرنا بهيجل (المؤلف). وجفرن اوستين ، هو فيلسوف انجليزى تحليلى النزعة ولد عام ١٩١١ واصبح استاذ للفلسفة الخلقية فى جامعة اكسفورد منذ عام ١٩٥٢ حتى وفاته عام ١٩٦٠ (المترجم).

تمييزاً بالتفاضل عن طريق الفصل بين : ideal (مثال - مجرد) و Ideell (مثل أعلى). لكنه لم يجد تمييزاً موازياً بين real و reell فمال إلى استخدامهما بالتبادل. (وحتى عندما يفرق هيجل بين الكلمات فإنه لا يكون دائمــاً حريصاً أو متسقاً فى استخدامــه لها، لاسيما فى محاضراته، ومع إدراكه لذلك).

والمعنى الذى يحــدده "هيجل" لكلمة مــا، لا يرتبط أبداً باستــخدامــها المألوف، ولا باستخداماتها الفلسفية السابقة ؛ فكثيراً ما يرى صلة بين الاشتقاق اللغوى للكلمة (الحقيقى أو المفترض) مشيراً إلى استخدامها السابق (الحقيقى أو المفترض) مع المعنى الذى يحدده هو لهذه الكلمة. وهــكذا نجد أن كلمة Sittlickkeit قد ارتبطت فى الاستــخدام المألوف بكلمة "العـــرف sitte" وبذلك يمكن الزعم بأنها تعنى أصــلاً "عرفى أو معتــاد" أكثر مما تعنى الأخلاق "الفردية". ولقــد كان هيجل يميل أكثــر إلى استكشاف الاشتقــاقات اللغوية فى الكلمات القديمة بدلاً من الكلمــات الدخيلة، ما دامت كلمة Moralität مشتــقة أيضاً من الكلمة اللاتينية التى تعنى "العرف" (Mos والجمع Mores) لكنه كان يلجأ إلى الاشتقاقات من الكلمة الأجنبية عندمــا تأتى مناسبة لذلك. فنراه يؤكد اشتقــاق كلمة "الوجود الفعلى .. Existenz" من الفعل اللاتينى Existere الذى يعنى "يخطو، أو يخرج منه"[(١)].

وعندما تتمايز الكــلمتان المترادفتان ظاهرياً، على هذا النحــو، فمن النادر أن يفترض هيجل أنهما مخــتلفتان فحسب، فهما، عادة ترتبطان نسقــياً على نحو ما ... وهكذا فإننا كثيــراً ـ رغم أن ذلك ليس دائماً ـ ما نجد أن مــصطلحات "فى ذاته" و"لذاته" و"فى ذاته ولذاته" تبدو وكــأنها تشيــر إلى ثلاث مراحل فى تطور الكائن. وكثــيراً ما يــبدو مصطلح "اخلاق الضمير Moralität" ممثلاً لمرحلة يؤدى عدم كفايتها إلى التطور أو ادخال مصطلح "الاخلاق الاجــتمــاعية"، بــينما تبقى طــوراً داخل الاخلاق الاجــتمــاعــية الحديــثة على الأقل[(٢)]. (فإذا كان ما فى ذهن هيجل هو الاخلاق الاجتماعية عند اليونان، فمن المحتمل

---

(١) الفعل اللاتينى Existere كان يعنى أصلاً يبرز Stand out أو أن ينبثق Emerge ويبدو أنه كان يعطى ايحاء أكثر إيجــابية مما هو عليه الآن. فمعنى أن يوجــد الشىء هو أنه يبرز أو ينبثق من خلفيــة معينة بوصفه شــيئاً موجوداً هناك وجوداً حقيقياً. ولقد أصبح هذا المــعنى الاشتقاقى بالغ الأهمية فى الفلسفة الوجودية التى تجعل وجود الانســان ســابقاً على ماهيــته بحيث يخرج من وجــوده الخالى ليشكل هذه الماهية التــى هى "مشروع" يحققه طوال حياته ولا يتحقق إلا بموته. (المترجم).

(٢) سوف يناقش المؤلف فى شىء من التفصيل لمصطلحات الأخــلاق الاجتماعية" وتطور المصطلح منذ الأغريق، وكذلك مصطلــحات "الوجود المتعيّن" والوجــود الفعلى ... الخ" عندما يتحــدث عن هذه المصطلحات فى مكانها المناسب فى المعجم. (المترجم).

أن ينعكس الترتيب). وقل مثل ذلك فى مصطلحات "الوجود المتعّين Dasein" . و"الوجود الفعلى Existenz" فهما يرتبطان ارتباطا نسقياً فى المنطق. وحتى لو كان بينهما بعض المسافة. والارتباط المتبادل بين التصورات (الأفكار الشاملة) وبالتالى بين الكلمات التى تعبّر عنها فى المذهب، هو وظيفة أساسية ومركزية للمنهج الجدلى عند هيجل.

كثيراً ما لا تحمل الكلمات ـ فى الاستخدام الشائع المألوف ـ معنى أو استخداماً واحداً واضحاً، وإنما يكون لها سلسلة من المعانى المرتبطة ارتباطاً فضفاضاً، أو حتى معنيان أو أكثر متميزان تماماً. ومن الأمثلة على ذلك فى اللغة الألمانية كلمات Begriff (الفكرة الشاملة أو التصور ... الخ). وكذلك كلمة الانعكاس أو التفكير Reflexion، وكلمة Urteil (الحكم). وكلمة aufheben (يحتفظ، يدمر، يرفع ... الخ). وكلمة Wahr (حقيقى، حكم، صديق). وكلمة Freiheit (الحرية). والقاعدة المألوفة للرد الفلسفى فى هذه الحالة ـ لاسيما عند فولف ـ هو تحديد معنى واحداً واضحاً للكلمة موضوع الحديث فى محاولة لاستبعاد معانيها ودلالاتها الأخرى، واستخدامها من الآن فصاعداً. حصراً فى هذا المعنى. لكن هيجل رفض هذه القاعدة المألوفة، ولم يضع مكانها أى اجراء معين، وإنما تبنى خططاً مختلفة فى الحالات المختلفة. وفى حالة إحدى الكلمات الغامضة الملتبسة الدلالة مثل كلمة aufheben فإن هيجل يستخدمها، بصراحة وبانتظام بمعنين متعارضين فى وقت واحد. "يحتفظ ويدمر أى يرفع"[(١)]. وعندما يستخدم هيجل الكلمة، بصفة عامة، حتى فى الحالة التى يبدو فيها أن أحد معانيها يسيطر ـ أو حتى يستبعد ـ المعانى الأخرى، فإن من المحتمل أن تؤثر هذه المعانى أو الاستخدامات الأخرى فى استخدام هيجل لهذه الكلمة. ومع ذلك فلم يكن من الثابت أن هيجل كلما استخدم كلمة ما، كانت جميع الاستخدامات والمعانى الشائعة مستخدمة فى نطاق متساو. فهو يعالج الكلمات الملتبسة الدلالة فى اللغة التى كانت متاحة له بطرق مختلفة. وفى حالة بعض الكلمات الملتبسة مثل Freiheit (الحرية) و Reflexion (التفكير ـ الانعكاس)، وUrteil (الحكم) ... الخ، فإنه يحاول أن يربط، نسقياً، بين المعانى المختلفة للكلمة، فيذهب مثلاً إلى أن "الحكم" يعنى "التقييم" أو "القرار" هو أعلى أنواع الحكم بالمعنى الواسع لهذه الكلمة. وكثيراً ما يفرّق بين المعانى المختلفة للكلمة باضافة صفة فيتحدث مثلاً عن الحرية "الذاتية"، والحرية

---

(١) "الرفع" هنا بالمعنى المنطقى الذى يعنى "الالغاء والابقاء" فى آن معاً. (المترجم).

"الموضوعية"، وقل مثل ذلك فى كلمة "الروح" Geist. وأحياناً يرفض بفظاظة، أحد معانى الكلمة، ويفضل، ويطوّر، معنى آخر من معانيها. فهو يذهب إلى أن الحكم لايمكن أن يكون "حقيقياً" بل "صادقاً" فحسب، ويشبّه استخدامه الخاص لكلمة wahr باستخدامها فى عبارة "الصديق الحق". ويفرق أحياناً بين معنى الكلمة "الصحيح أو الحق" أو الحسن، وبين معناها "السيء" أو "الكاذب" كما هى الحال حين يفرّق بين "اللامتناهى الحقيقى"، و"اللامتناهى الزائف"[1].

وتختلف حالات "الحق أو الصدق" و"اللامتناهى" من حيث أنه على حين أن تعبير "الحكم الصادق"، و"القضية الصادقة"، لايقوم فى النهاية بدور فى خطاب هيجل، فإن "اللامتناهى الفاسد" أو "اللامتناهى الزائف" يتكرر مراراً، كما تلعب فكرة "اللامتناهى الفاسد" دوراً حاسماً فى انبثاق فكرة "اللامتناهى الحقيقى". (رغم أن هناك نسخة أو على الأقل قرابة وثيقة. للتعريف المناظر لحقيقة الحكم ـ تقول بأن الحقيقة هى "اتفاق التصور (الفكرة الشاملة) مع الواقع" ـ وهى تلعب دوراً فى تفسير هيجل للحقيقة).

وهكذا نجد أن هيجل ـ على عكس المثل الأعلى عند فولف ـ لم يكن يهتم باستخدام الكلمة بمعنى واحد فى كل كتاباته أو حتى فى النص الواحد. وهناك تبريرات كثيرة لذلك؛ أوضحها :

أولاً : إنه مادام يهتم بالتاريخ بصفة مستمرة، ولاسيما بتاريخ الفلسفة، فإن المصطلح ينبغى أن يكون متاحاً لنا بالمعانى التى استخدمها فيه الفلاسفة السابقون فمثلاً مصطلح "الفكرة" لابد أن يكون من الممكن تناوله بالمعنى الى استخدمه فيه أفلاطون وكذلك بالمعنى الذى استخدمه هيجل.

ثانياً : ان تحديد معنى الكلمة ليس أمراً سهلاً، وحتى لو كان من السهل تحديد معانى جديدة تماماً للكلمات القديمة، فإن هيجل يعتقد أنه ينبغى على الفيلسوف ان يكون مستغرقاً فى موضوع بحثه، فإن حُرِّم عليه ذلك، فلا بد له من مراقبة الكلمات وهى تطور

(١) اللامتناهى الكاذب أو الفاسد أو السلبى يعتمد على سلب المتناهى باستمرار. لكن المتناهى لا يلبث أن ينبثق من جديد دون أن يكون فى الوسع القضاء عليه أو رفعه أعنى أنه تكرار لا نهاية له. أما اللامتناهى الحقيقى فهو اتحاد الشيء والآخر. أو هو اندماج الآخر فى الذات بحيث لايكون آخر وبالتالى سلباً بل جزءاً مكوناً لوجود الذات، وهكذا يكون "الوجود للذات" مثلاً جيداً للامتناهى الحقيقى وأوضح نموذج لهذا الوجود هو "الأنا" التى تعبر بدقة عن الوعى الذاتى - راجع فى ذلك كتابنا "المنهج الجدلى عند هيجل" (المترجم).

معانيها الخاصة، بدلاً من أن يُعلن فى تعسف أنـه ينوى استخدامها بهذه الطريقة أو تلك. وفضلاً عن ذلك فما دامت الفلسفة، فى رأى هيجل لا تنطوى على افتراضات سابقة، فإن ما تكتسـبه الكلمة من معنى هو جزء مـتكامل من الفلـسفة. وليس مجـرد تمهيد يمكن أن نزعم أنه مكتمل منذ أن بدأ الفلسفة.

ولقد كان هيجل يبدأ، كقاعدة، باسـتخدام المصطلح بمعنى أو أكثر من معانيه المألوفة والمستخدمة بالفعل، ثم يطور منه معناه أو معـانيه الخاصة. ويتضمن المعنى الجديد للكلمة دائماً، وفى صـورة "خفيـة" المعانى الأولى، مادامـت نتيجـة ـ كما يرى هيـجل ـ المسار الزمنى المؤقت أو المنطقى تتضمن باستمرار المسار الذى أدى إليها. (وهذا هو أحد الأسباب الذى يجعل الكلمة مهما تعدّلت فإنها تظل جاهزة للاستعمال بالمعانى السابقة).

ثالثاً : ولا يعتمد معنى اللـفظ على اللفظ وحده، بل على وضعه فى نسق الكلمات لاسيما الكلمات التى تتقابل معه. (وقد سلَّم هيجل بمبدأ اسبوزا "كل تعيّن سلب"). واذا أخذنا مثلاً بسيطاً من اللغة الانجليزية فإن معنى "الرجل" يختلف حسب المقابل له هل هو (١)"الوحش" أم "الحيوان. وربما كـان "الله أو الملاك" أو (٢) "المرأة" أو (٣) "الصبى" أو(٤) "الشرطى" أو(٥) "الفأر".

وهذه كلها تتضمن كلمة "الوجود"[١]، وهى أول كلمة يدرسها المنطق بوضوح. ولا يمكن أن تحتفظ بدقـة بمعناها الذى تحدد لها لأول مرة بمجرد أن تدخل مـصطلحات أبعد. ومعنى كلمة الوجود وغيرها من الكلمات يتطور كلما تكشف لنا النسق.

وفى النهاية هناك ثلاث نظريات هيجلية تذهب إلى أن الكلمـة تغير معناها كلما تقدم فكره :

(١) فى قضية مثل "الله هو الوجود"، "الله أزلى"، "الواقعى هو الكلى". ومصطلح "الذات" (الله ... الخ) ليس له مـعنى محـدداً ثابتاً مسـتقـلاً. لكنه يتحـدد معناه بتـحدد المصطلح الذى يصـفه ("الوجـود" ... الخ). وهكذا يتطور مـعنى مصطلح الذات كلـما وضعنا له محمولات أبعد، أكثر عمومية، تقول عنه شيئاً أكثر[٢].

---

(١) "الوجود" هو القسم الأول فى منطق هيـجل وعنوانه "نظرية الوجود" وهو عنوان الفصل الأول الذى يدرس فيه الوجود بصفة عامة (الوجود الخالص) والوجود المتعين والوجود للذات. وفيه تفصيلات كثيرة عن كل أنواع الوجود - قارن كتابنا "المنهج الجدلى عن هيجل" مكتبة مدبولى عام ١٩٩٦ ص ١٩١ وما بعدها (المترجم).

(٢) قارن تصـديره لظاهريات الروح ـ وموسوعة العلوم الفـلسفية فـقرة ٣١ (المؤلف). ومن ترجمتنا العـربية التى اصدرتها مكتبة مدبولى عام ١٩٩٦ ص ١٢٤ ـ ١٢٥ (المترجم).

(٢) يسير فكر هيجل عادة فى مثلثات والمصطلح الثالث هو الذى يستعيد المصطلح الأول فى مستوى أعلى. وكثيراً ما يستخدم الكلمة الواحدة إسماً لكل من الضلع الأول والضلع الثالث فى آن معاً. بمعنى متميز لكنه يرتبط نسقياً بالمعانى الأخرى ومثال ذلك : المطلق ، والمباشر ... الخ.

(٣) الكلى يتعيَّن من خلال مقولات : الكلى والجزئى، والفردى ... وهكذا يظهر الكلى على أنه جنس، وعلى أنه نوع هذا الجنس فى آن معاً. (وانظر كذلك مصطلح الوجود) [١].

واعادة "هيجل" لتعريف الكلمات و"تركيبها" يتضمن تفاعلاً معقداً بين المعيار والمعنى السارى للكلمة. (سواء فى الفلسفة أو فى الحديث الشائع المألوف) المعنى الحقيقى أو الحرفى المزعوم للكلمة التى كثيراً ما تكون فى صيغة الزمن الماضى (ينكشف عن طريق الاشتقاقات اللغوية للكلمة الحقيقية أو المفترضة)، كما ينكشف عن طريق الحجة الفلسفية. وهكذا نجد أن كلمة "اللامتناهى unendlich" تحمل المعنى الأصلى لما ليس له نهاية أو حد Ende, Finis. وهى - كقاعدة - تنطبق على السلسلة اللامتناهية (مثل: ١ ، ٢ ، ٣ . ... الخ) كما تنطبق على المدى (المكان غير المحدود ...الخ) وعلى الاله اللامتناهى الذى يتميز عن العالم المتناهى. غير أن هذه التطبيقات - فيما يرى هيجل - لا تتوافق مع معناها الأصلى، مادام الله الذى يتميز عن المتناهى مقيداً بهذا المتناهى. ونحن لانستطيع أن نتعامل مع سلسلة اللامتناهى أو الامتداد إلا بتقطيعها إلى شرائح (فتكون قطعة ١ ، ٢ ، ٣ ... الخ "متناهية ومقيدة" بوصفها ١ ، ٢، ٣).

ويلاحظ هيجل أيضاً أنه لكى يكون الشىء بلا نهاية أو بغير حد، فإنه لا يحتاج كما نقول أحيانا أن "يستمر إلى الأبد" فمحيط الدائرة (أو سطح الكرة) ليس له حد ولا يصل إلى نهاية (و ١، ٢، ٣ ... الخ) غير محددة بالطريقة التى تكون بها (١، ٢، ٣ ...الخ مختلفة عن ١، ٢، ٣ . .).

وهكذا نجد أن هيجل لتحديد مصطلح "اللاتناهى يستخدم حجة فلسفية ليفصل معنى

---

(١) قارن كتابنا "المنهج الجدلى عند هيجل" مكتبة مدبولى عام ١٩٩٦ (حيث نصل نص لمقولات الكلى والجزئى والفردى وتطورها) ص ٢٨٦ وما بعدها. وقارن أيضاً ما يقوله هيجل فى "موسوعة العلوم الفلسفية" من أن الفكرة الشاملة تحتوى على لحظات ثلاث هى : الكلية والجزئية والفردية. ص ٣٨٥ من ترجمتنا العربية - مكتبة مدبولى عام ١٩٩٦ (المترجم).

مصطلح اللامحدود unendlich إلى طبقتين، وليعيد تركيب الكلمة (جنباً إلى جنب مع أصل معناها أو جذوره) فى معنى جديد أو بتطبيق جديد. ولقد قام باجراءات مماثلة مع كلمات كثيرة أخرى مثل "فى ذاته an sich" ، "ولذاته Für sich" وغيرها من المصطلحات.

وكان لاستغلال هيجل للاشتقاقات اللغوية مصادر شتى :

أولا : القول بأنه ـ كما سبق أن ذكرنا ـ ينبغى استخدام الكلمة فى معنى دون آخر يفترض مقدماً فى العادة، أن للكلمة المقصودة مستوين أو أكثر من المعانى، ويمكن لهذه المعانى أن تتصادم الواحدة مع الأخرى، وأن يتضح أنها تتضمن صراعاً بداخلها بل تناقضاً. والجذور المفترضة أو المعنى الأصلى هو أحد طبقات المعنى وهو فى صراع بالقوة مع الاستخدامات الشائعة للكلمة؛ ومع ذلك فإن هيجل يعتقد أنها من حيث هى نتيجة فهى تتضمن باستمرار المعنى الشائع للكلمة؛ لكنه لم يؤمن أن المعانى المبكرة أو الأصلية للكلمات هى أعلى من المعانى المتأخرة. ومثل هذا الاعتقاد سوف يصطدم تماماً بقوله أن ماهية الشىء تكمن فى حالة تطور تام أكثر مما تعتمد على حالته المبدئية. أعنى أن الماهية تعبر عنها شجرة البلوط وليس بذرة البلوط. وهكذا تصور نفسه أنه يعمل على تطوير اللغة وجعلها كاملة أكثر من أن يكون دورة تستعيد بداياتها الأولى. لكن من المطلوب دائماً لكى يحدث ذلك أن نفحص حالاتها الأولى أو المبكرة. وعلى ذلك فعندما يذهب (فى الحالتين بطريقة خاطئة) إلى أن كلمة الحكم Urteil تعنى "التقسيم الأصلى" (Ur - teil) أو أن كلمة Wahrnhmen (يدرك) "يعتبره حقيقى"، فى "الحقيقة" (Wahr - nehmen) فإنه لم يحاول استعادة المعانى الأصلية لهذه الكلمات. لكنه لفت الأنظار إلى امكان التطور الأبعد الذى ينطوى عليه ماضيها، ومعانيها الحاضرة أيضاً. أما أنه كثيراً ما كان يتجاهل الاشتقاقات اللغوية كما هى الحال مثلاً فى كلمة الأخلاق Moralität" فإن ذلك يوحى بأن الاشتقاقات اللغوية لا تعنيه إلا منه حيث أنها تشير إلى امكانية ما ، فى حين أنه يريد أن يطور فى اللغة لأسباب فلسفية لا لأسباب اشتقاقية.

كان هيجل، مثل شلنج، ينفر من التعارضات الحادة التى تميزت بها فلسفة فولف، والفهم فى عصر التنوير بصفة عامة. ورأى أن المهمة الأساسية للفلسفة هى التغلب على هذه التعارضات التى توجد مثلاً بين "الفهم"، و"الحواس".

كما تناول التعارضات المختلفة بطرق مختلفة، إذ توحى أحدى خططه النموذجية بأن

الأضداد عند أطرافهـا القصوى يتحول الواحـد منها إلى الآخر. فلو أن شيئـاً ما كان كله "داخلياً" أو باطنيًا Inner (أعنى كامناً غير منظور). فإنه كله أيضاً يكون "خارجيا" (أعنى لا يعرفـه سوى الملاحظ الخارجى) وهو يـكره باستمـرار أن يقول أن أى شيء له خاصـية معينة مستـبعدة تماماً ضده أو سلب تلك الخاصية. وهكذا نراه يرفض تلك الـقسمة الثنائية عند فولف ـ وكانط مثل "قبلى ـ وبعدى"، و"تحليلى وتركيبى"...الخ. على الأقل بمقدار ما يتطلب الشيء أن يكون، إما قبلياً أو بعدياً. لكن لا يكون الأثنين معاً [1].

وأحد أنواع القسمة الثنائية التى سعى هيـجل للتغلب عليها هو القسمة بين "الذاتى" و"الموضوعى" أو بين "الفكر" و"الـشيء". وتميّز الفلـسفـة ـ من الناحية التـقليدية ـ بين ألفاظ يمكن انطباقهـا على الاشياء (مثل لفظ "الوجود" و"السـببية" ...الخ) وبين ألفاظ يمكن إنطبـاقها على أفكارنا أو على الخطـاب أو الحديث: مثل "الصـدق"، و"الجدل"، و"التناقض"، و"التصور"، و"الحكم"، و"الاستدلال"... الخ. واحدى السمات المدهشة فى التـجـديد اللغوى عـند هيجل هـو تحويله الشـامل للمـصطلحـات الذاتيـة إلى نطاق الموضـوعـية. فـالاشـياء، كـالتـصـورات يمكن بالفـعل أن تكون أحكامـاً. وأن تكون متناقضات. وكان لهذا التحويل مقدمات عند الأفلاطونية المحدثة. وعند "جاكوب بوهيمى Böhme"، كما هى الحال فى أى استخدام لنا لمصطلح عقلى، فهو ينطبق على "الأفكار" و"الأوضاع" فى آن معاً. غير أن هيجل يستخدمـه بطريقة أكثر اتساقاً، وأكثر وعياً من أى فيلسوف من الفلاسفة السابقين عليه. ونـتـيجة لأحد الخيوط المركزية فى مذهبه المثالى: هو إيمانه بـأن الفكر لا يتمـيز عن الأشـيـاء، بل هو مطمور فـيهـا، ومسئـول عن طبيـعتـها وتطورها.

□□□

(١) ناقش هيجل هذه الفكرة بالتفصيل فى "موسوعة الـعلوم الفلسفية" وهو يضيف إلى هذه الأضداد العلاقة بين "المباشر" و"المتـوسط" يقول أن هاتين اللحظتين أو العاملين رغم أنهـما يظهران كمـا لو كانا متـميزين. فإن احداهما لا يمكن أن يغيب عن الآخـر أو يوجد بدونه". راجع ترجمتنا العربية ـ مكتـبة مدبولى عام ١٩٩٦ ـ فقرة رقم ١٢ ص ٦٨ ـ ٦٩ (المترجم).


محمد خطاب

"" خاتمـــة ""

تعقيـدات اللغة الألمانية التى يسـتخدمهـا هيجل يصعب على المتحـدث بالألمانية حلُّ ألغازها. غير أن هذه الصعوبة تتضاعف عند مَنْ يتحدث اللغة الإنجليزية. فالكلمة الألمانية ذات المغزى كـثيراً ما يكون لهـا سلسلة من المعانى والاستـخدامات لا تناظرها بدقـة كلمة انجليـزية واحدة ؛ وهكذا نجد أن كـلمة Bestimmung (التعـين) تشير إلى الحالة الحـاضرة والمقبلة للشىء فى آن معاً : أى رسالة الشىء ومصيـره، وحتى لو كان لكلمة ألمانية مرادفاً انجليزياً يمكن قبوله، فـإن تاريخه واشتقاقه اللغوى (الحقيـقى أو المزعوم) من المحتمل أن يختـلف عن مثيـلاتها فـى اللغة الانجليـزية : وليس له ترجمـة يمكن أن تخضع ككـلمة "قاضى" و "حكم" لمثل هذه المناورات" التى خضعت لها كلمات مثل Urteilen، و Urteil على يد هيجل. بل وتصـبح المسألة أشد تعقـيداً ـ لو كانت الكلمة الألمانيـة ـ حتى إذا لم تكن مشتقة مباشرة من اللغة اللاتينيـة أو اليونانية ـ قد تأثرت أثناء استخدام هيجل لها فى تطورها السابق ـ بمقابلها اللاتينى أو اليونانى؛ فالمرء لا يسـتطيع أن يفهم، مثلاً : استخدام هيجل لـكلمة Schicksal ("القَدَر أو "المصير") دون أن يعرف شـيئاً عن سلسلة الكلمات اليـونانية التى أثرت فى هـذا التصـور. وهكذا فأننى فـى هذا المعجم، أشـير مـراراً إلى الكلمات الألمانية التى استخدمها هيجل، وإلى استـخدامه لها وأصف بعضاً من استخدامها فى الحياة اليومية المألوفة، إلى تطورها التاريخى، وإلى تاريخ استخدامها الفلسفى السابق. وأحاول بذلك أن أنقل شيئاً من المستويات المختلفة لمعانيها التى زودت هيجل بمادة يطور بها هوّ المصطلحات. وكـثيراً أيضاً مـا نظرتُ إلى الاستخدامات الـتى تناظر المصطلح اليونانى واللاتينى، وهذه المعلومة لا تضمن بالطبع الفهم الكامل لنصوص هيجل، لكنها فى العادة شرط ضرورى سابق لمثل هذا الفهم [١].

---

(١) استفدت من الرجوع إلى كتاب ف . ب. بترز: "المصطلحات الفلسفية اليونانية" : معجم تاريخى نيويورك =

= ولندن (مطبعة جامعة نيويورك عام ١٩٧٦). وكذلك كتاب ب. ج. ر. آرمسون "المفردات الفلسفية اليونانية" (لندن - دكورث عام ١٩٩٠) ورجعت أيضاً إلى كتب لا تقدر بثمن مثل كتاب هـ. ف. اجلنج "قاموس حديث لاستخدام النثر الألمانى" (اكسفورد عام ١٩٦١) وكتاب ر. ب. فارول "قاموس المترادفات الألمانية" (مطبعة جامعة كيمبردج) وكتاب أ.د. مولدنهور و أ. ميخائيل (ناشران) ج.ز.ف. هيجل : مجموعة لأعماله فى عشرين مجلداً" فرانكفورت عام ١٩٦٩ - ١٩٧٢ . مع كتاب هـ. راينكل "السجل" فرانكفورت عام ١٩٧٩ (المؤلف).

"" تقديم هيجل ""

يشعر الكاتب عادة أن تقديم فيلسوف ما يقتضى ذكر شيء عن حياته. غير أن تقديم هيجل على هذا النحو قد لا يكون مناسباً، لا فقط لأن حياة هيجل خالية نسبياً من الأحداث (مثل كثير من الفلاسفة) أو أنه قضى معظمها في القراءة والكتابة. بل لأن هيجل نفسه لم يكن يرغب - بسبب المزاج والاقتناع - في أن يسمح لنفسه أن تتطفل خصوصيات حياته وشخصيته في فكره الفلسفي. أما من ناحية المزاج فقد كان موضوعياً إلى أقصى حد. فقد كرّس نفسه منذ الطفولة لدراسة المفكرين الآخرين، ودراسة التيارات الثقافية في عصره[1].

ولم يشعر أنه يستطيع أن يقوم بمساهمة حقيقية أصيلة من جانبه إلا بعد أن حصل على تعليم عميق ومكثف. بذلك كان هيجل واحداً من أعظم الفلاسفة المثقفين، ملماً بمعرفة هائلة في الفن، والأدب، والدين ، والفلسفة، والحياة السياسية، والعلوم، سواء أكانت علوم عصره أو علوم العصور السابقة.

غير أن هيجل كان يعتقد أيضاً أنه ينبغي على الفيلسوف حتى بعد أن يسيطر على مهنته، ويكتسب المعرفة اللازمة لممارستها - أن لا يقدِّم مساهمته الخاصة بدقة. وذلك لأن عمله هو ببساطة مراقبة تطور موضوع بحثه، ثم يروى للقارىء نتائج هذه المراقبة.

ويعتقد هيجل أن الفيلسوف بهذه الطريقة، يمكن أن يتجنب الوقوع في الخطأ. لأن موضوع البحث نفسه لا يمكن أن يضل، وإنما الأفكار الخاصة وحدها هي التي يمكن أن تقود الفيلسوف إلى الخطأ. ومن ثم ينبغي استبعادها كلما كان ذلك ممكناً. ولا يكون هدفه عندما ينقد آراء الآخرين أن يظهر بمظهر المتعصب أو أحادي الجانب، أو يوازن بين أفكاره وأفكارهم، وبذلك يشكل جزءاً أو جانباً من الكلي Univeral أو النظرة الشاملة التي يزعم

---

(١) رودلف هايم R. Haym الذى مازال يُعد حتى الآن واحداً من أفضل مَنْ كتب عن هيجل في كتابه "هيجل وعصره" برلين عام ١٨٥٧ يؤكد سمو وموضوعية حياة هيجل الطويلة. (المؤلف).

هيجل أنه يمثلها. وقلّة من قُراء هيجل هم الذين شاركوه اعتقاده بأن موضوع البحث "يتحرك" أو يتطور بلا عون منه، أو أنه من الممكن تماماً أن نتجنب التحيز أو أن نجعل وجهات النظر كلها فى كل مترابط ومتماسك. لكن معظم هؤلاء القراء سوف يوافقون على أنه نجح، بقدر ملحوظ، فى استبعاد شخصيته الخاصة فى أعماله [١]. ولقد كان هيجل، كما قيل عن الله ، وعن شكسبير، هو كل واحد ولا واحد[٢]. أما تفصيلات حياته فهى فيما يبدو ـ وعلى نحو غريب ـ لا صلة لها بفكره.

ومع ذلك فإن هيجل يصرّ أيضاً على أنه لا أحد يستطيع أن يقفز فوق عصره، وهو كأى فيلسوف آخر، يحمل علامات عصره ويوجد (فى المكان) الذى يعيش فيه [٣]. وحتى طموحه فى السيطرة على الكل الشامل للمعرفة البشرية، قد وضعه فى بداية القرن التاسع عشر بدلا من القرن العشرين[٤]. ولقد تأثر بالوضع السياسى، والثقافى، والعقلى الذى وجد نفسه فيه ـ كما تأثر كذلك بالمعرفة التى أتيحت له، وطريقة اقترابه منها، والاتجاه الذى وجه تطورها إليه.

---

(١) هل استطاع هيجل حقاً أن يخفى شخصيته بل عنصريته؟ ان القارىء الشرقى بصفة خاصة عندما يقرأ تحليل هيجل لعالمنا الشرقى تصدمه النظرة الضيقة أحيانا، والعنصرية البغيضة أحياناً أخرى. قارن تفاصيل ذلك فى المقدمة التى صدَّرنا بها ترجمتنا العربية لفلسفة التاريخ لهيجل (العالم الشرقى) دار التنوير بيروت ص ٥٠ - ٥١ (المترجم).

(٢) انظر كتاب ر. بسكال "حركة العاصفة والاندفاع الالمانية" (مطبعة جامعة منشستر عام ١٩٥٣) (المؤلف).

(٣) يعتقد هيجل أن مهمة الفلسفة تنحصر فى دراسة الحاضر أو "ما هو كائن" لأن ما هو كائن ليس إلا العقل نفسه ـ ثم يستطرد قائلاً "إذا نظرنا إلى المسألة من وجهة نظر الفرد لرأينا أن كلاً منا هو ابن عصره وربيب زمانه، وبالمثل يمكن أيضاً أن نقول عن الفلسفة أنها عصرها ملخصاً فى الفكر ... وكما أن من الحمق أن نتصور امكان تخطى الفرد لزمانه، فإنه من الحمق أيضا أن نتصور امكان تجاوز الفلسفة لزمانها الخاص" والمثل الذى كان يقول " هنا رودس، هنا نقفز" يحوره هيجل الى "هنا وردة، وهنا ينبغى عليك أن ترقص". فبدلاً من عملية القفز ليقوم بعمل المستحيل، جعلها هيجل وردة تعبر عن البهجة، وحوّر المثل ليتناسب مع فكرته التى عرضها وهى أن وظيفة الفلسفة هى دراسة الحاضر والاستمتاع به. راجع "اصول فلسفة الحق" ص ١١٦ من ترجمتنا العربية ـ مكتبة مدبولى عام ١٩٩٦ . (المترجم).

(٤) قارن ما سبق أن ذكرناه فى مقدمة "المنهج الجدلى عند هيجل" : "كأن الدهاء التاريخى الذى تحدث عنه فيلسوفنا، قد أبى إلا أن يضع هذا العقل العظيم فى فترة من أشد فترات التاريخ الحديث حرجاً وعنفاً وخصوبة، فيتقاسم القرنان الثامن عشر والتاسع عشرحياته مناصفة (١٧٧٠ ـ ١٨٣١) بحيث يعيش فى مرحلة انتقال بين هذين القرنين بكل ما يحمله الانتقال من هدم وبناء وتضارب وتضاد ..." (المترجم).

لم يكن عصر هيجل، عصـر اختمار سياسى وثقافى فحـسب، بل كان كذلك عصر انجاز فلسفى هائل ... يتضمن ثلاثة اتجاهات رئيسية :

أولاً : أثناء طفولة هيـجل وشبابه كان إمـانويل كانط يصدر أهم أعـماله، تلك التى ألهمت حشـداً من شباب الألمان لنشر أعمـال فلسفية خاصـة بهم، يعرضون ويطورون أو ينتقدون فيها فلسفة كانط. وهكذا توالت المذاهب الفلسفية، ونقد المذاهب الفلسفية الواحد بعد الآخر فى تعاقب سريع.

ثانياً : لقد عُزلت الاتجـاهات الفلسفية ـ أكثر بكثـير جداً مما حدث فى أى مكان فى أوربا، مع التطورات الأدبية والثقافية الأخرى. وكانت الظاهرة شديدة الوضوح الدالة على ذلك حركة العاصفة والإندفاع. وبعد ذلك الحركة الرومـانسية. ولقد كانت حركة العاصفة والاندفاع رد فعل ضد عقلانية عصـر التنوير (ضد كانط وآخرين) فى الأدب، والاستاطيقا (علم الجمال) والدين، والتاريخ ...الخ. فقد مست الحاجة، على نحو ما فعل هيجل فيما بعـد ـ للتـغلب على القـسمـة الثنائيـة الحـادة بين العقـل والوجدان مـثـلاً، وبين الفكر والاحـسـاس. ومعظم شخـصياتها الهامة من أمـثال: "هامان Hamann"[١]. وهـردر Herder[٢]، وجوته الشاب وعلى هامشها كان هناك "شيلر"[٣]، يباعد بين حدود الفلسفة والأدب. أما الرومانسيون من أمثال ف. فون شليجل[٤]، ونوڤاليس Novalis[٥]. فكانوا

---

(١) يوهان جـورج هامـان J.G. Hamann (١٧٣٠ ـ ١٧٨٨) فيلـسـوف ألمانى عـاش متنقلاً ومـضطرباً إشتغل بالتدريس والتـجارة، ثم محرراً فى صـحيفة كـونجسبـرج وكاتبا ومتـرجماً ـ بتوجـيه من كانط. كان صـديقاً لياكوبى. وذا أثر واضح على هردر، ومن خلاله على جوته وهيجل، والرومانسية الألمانية (المترجم).

(٢) يوهان جوتفريد هردر (١٧٤٤ ـ ١٧٠٣) فـيلسوف وكاتب ألمانى يحتل مكانة مـرموقة فى الأدب الألمانى نظراً إلى تيار الأفكار الذى حـركه والدفعة إلى الاجـيال الجديدة لاسـيما جوته الشـاب. تابع دروس كانط وارتبط بعلاقة صداقة مع هامان (المترجم).

(٣) يوهان شيلر (١٧٥٩ ـ ١٨٠٥) شـاعر وكاتب مسـرحى ومؤرخ وفيلسوف ألمانى من أشـهر أعماله المسـرحية "مارى ستوارت" عام ١٨٠١ و"وليم تل" عام ١٨٠٤ وقد عالج فيهما قضايا الحرية والمثالية والانجاز البطولى (المترجم).

(٤) فلهلم فون شليجل (١٧٦٧ ـ ١٨٤٥) ناقد وشاعر ومترجم ألمانى يعتبر أحد طلائع الحركة الرومانسية فى ألمانيا أصدر مع شـقـيـقة فـردرش (١٧٧٢ ـ ١٨٢٩) مجلة أثينايوم (١٧٩٨ - ١٨٠٠) فكانت لسـان حال الحـركة الرومانـسية الألمانية ترجم الكثير من مـسرحيات شكسبير. (المترجم).

(٥) نوڤـاليس Novalis (فردرش) (١٧٧٢ ـ ١٨٠١) شاعر وفيلسوف ألمانى من طلائـع الحركة الرومانـسية المبكرة كانت نقطة انطلاقه هى فلسفة فشته فحاول إكمـالها بإدخـال صور أخرى من التجربة العقلية مثل الايمان . =

من اصدقاء فشتـه وشلنج. فقد ألهمت الرؤية الفلسفية كتابـاتهم كما كانت هذه الكتابات محملة بالمغزى الفلسفى.

لكن هناك كتاباً آخـرين كثيرين لا يصنَّفون بسهـولة فى واحدة من هذه المقولات من أمثـال: "لسنج "[1]، وهولدلـين ... الخ"[2]. اللذان يمثلان أيضـاً اتجاها للجمع بين الفلسفة والثقافة بصفة عامة.

ثالثاً : كثير من الفلاسفة الأوائل، فى هذه الحـقبة، أحيوا ، أو نشروا أو ترجموا أو أعادوا تقييم أو تشكيل فلسفة : افلاطون [3]، وأفلوطين[4]، وبرقـلس [5]، وبوهيمى والمتـصوفـة[6]، واســبنوزا [7]. وهؤلاء الفلاسفـة ليسوا سوى الأمثلة الأشـد وضوحاً

= والحب، والشعـر، والدين. كان تحليله للخيـال فى مقابل العقل بالـغ الأهمية. كمـا كان يود أن يكون هناك تفاعل بين الفكر والشعر. وهناك جانب آخر هام من اهتمـاماته النظرية هو العلاقة بين العالم الجوانى والبرانى (الداخلى والخارجى)، وبين الذات والموضوع، وبين الانسان والطبيعة. (المترجم).

(١) جوتهولدا فـرايم لسنج (١٧٢٩ـ ١٧٨١) ناقد وكاتب مسـرحى ألمانى. يعتبر أول أديب مـسرحى ذى شأن فى الأدب الألمانى وواحد من قادة حركة التنوير فى ألمانيا. من أشهر أعماله ناثان الحكيم عام١٧٧٩(المترجم).

(٢) هولدرلين (فودرش) (١٧٧٠ ـ ١٨٤٣) شاعر ألمانى رومانسى وصديق حميم لكل من هيجل وشلنج كان زميلاً لهما فى معهـد توبنجن الدينى. وله معهما مراسلات كثـيرة. رفض نظرية الذات المطلقة أو "الأنا المطلق عند فشته" ورأى أن الحب هو المبدأ" . الذى يقهر ويتغلب على الاخـتلاف والنغمة السائدة فى كتاباته هى "التحرر وتحقق الذات" كان له تأثير واضح فى فكر هيجل ونيتشه هيدجر (المترجم).

(٣) حول تأثير أفلاطون فى هذه الحقبة انظر كتاب ج. ل. فيلارد ـ بارون . J.L. Viellard-Baron "أفلاطون والفلسفة الألمانية (١٧٧٠ ـ ١٨٣٠) - (باريس ـ بوستين ١٩٧٩) و ج. ف. هيجل "دروس حول أفلاطون" (١٨٢٥ ـ ١٨٢٦) ترجمه وقدَّم له فيلارد ـ بارون (باريس عام ١٩٧٦) (المؤلف).

(٤) صديق هيجل وزميله فى جامعة هيدلبرج "الاستاذ لرويزر Creuzer" نشر وترجم وناقش أجزاء من أفلوطين، وظهرت طبعة كاملة لأعماله عام ١٨٣٥ أى بعد وفاة هيجل (المؤلف).

(٥) قام كرويزر (١٨٢٠ ـ ١٨٢٥) على نشر مؤلفات برقلس. وهناك نشرة أخرى قام بها صديق آخر ليهيجل أيضاً هو "كـــوزان Cousin". والطبعتان تتـضمنان اهداءين لهيجل وشلنج. ولتفصيلات أكـثر انظر كتاب إ. وند.E Wind "المتصوفة الوثنيون فى عصر النهضة" (الطبعة الثانية ـ اكسفورد عام ١٩٨٠) وفى الألمانية كان الكتاب الرائد هو كتاب ف/ باير فالتس W. Peier Waltes "الأفلاطونية والمثالية" (فرانكفورت عام ١٩٧٢) (المؤلف).

(٦) عن "بوهيمى، والمتصوفة" انظر ص ٩ فيما سبق (المؤلف).

(٧) فى مقال عن اسبنوزا فى قامـوسه "معجم تاريخى ونقدى" (١٦٩٦ - ١٧٠٢) أدان بايل Payle اسبنوزا بأنه "ملحد" . غير أن كثـيراً من الألمان فى هذه الفترة انجذبوا نحو اسبنوزا، وأوَّلوا فلسفـته لتتناسب مع أغراضهم ومنهم : جوتـه" و"ليسنج" و"مندلسون" . و"ف. هـ. يـاكوبى" و"هردر" و"شلنج" . ويسـمى نوفاليس اسبنوزا "بالرجل النشوان بالله" . (المؤلف).

فحسب. فقد مرّت ألمانيا فى هذه الفترة بتجربة إحياء التعليم الكلاسيكى على نحو يمكن مقارنته بعصر النهضة الإيطالى. وسيطرة هيجل الممتازة على اللغتين اليونانية واللاتينية مكنّته من أن يستفيد من ذلك كثيراً.

ولد جورج فلهلم فردرش هيجل فى شتوتجارت عام ١٧٧٠ عاصمة دوقية فيرتمبرج، فى منطقة شڤابية Swabian فى جنوب ألمانيا[1]، وهى احدى المقاطعات الصغيرة الكثيرة التى كانت تنقسم اليها ألمانيا فى ذلك الوقت. (ولقد احتفظ هيجل طوال حياته بلكنة شڤابية قوية وواضحة، وبسمات متعددة من اللهجة الشڤابية).

كان هيجل الأبن الأكبر لموظف مدنى فى ادارة الدوقية، وتنحدر الأسرة فى أصولها من اللاجئين من المهاجرين البروتستانت الذين هربوا من النمسا الكاثوليكية ولجأوا إلى دوقية ڤيرتمبرج اللوثرية[2]. ولقد تأثر حب هيجل الشديد لاخته الصغرى كريستيانا Christiane بقراءته لمسرحية "أنتيجونا" لسوفكليس.

تلقى هيجل تعليمه فى مدرسة المدينة (الجيمنازيوم) حيث درس التاريخ واللاهوت والكلاسيكيات. ولقد أظهر فى هذه الفترة ولعه بالدراسة، واهتمامه بالمنهج، كما كشف عن قوة فى الذاكرة، وان لم ينظر إليه على أنه موهوب بصفة استثنائية.

وفى عام ١٧٨٨ التحق هيجل بمعهد اللاهوت بمدينة توبنجن بهدف أن يصبح راعياً رسولياً [3]. وهنا ارتبط بعلاقة وثيقة مع "هولدرلين" وهو واحد من أعظم الشعراء الألمان

---

(١) كلمة Swabian وهى تشمل ثلاث مقاطعات تشتهر بمجموعة من الصفات يتميز بها أهل الجنوب الألمانى على نحو ما نقول «الصعايدة» فى مصر ـ من هذه الصفات : رقة المشاعر والبساطة، وشاعرية المزاج. بينما اشتهر أهل الشمال بالثقافة والوعى والتأمل العقلى. (المترجم).

(٢) ترجع اسرة هيجل إلى أصول نمسوية عندما هاجر أحد الصناع واسمه يوهانس هيجل. وكان من الذين اخلصوا لمذهب لوثر فى الإصلاح الدينى، فاضطر إلى مغادرة اقليم كارنتا Carinthia فى القرن السادس عشر إلى مقاطعة "فيرتمبرج". وهنا احتلت الأسرة مراكز مدنية ودينية فكان منهم القساوسة ومنهم مَن قام بتعميد الشاعر الألمانى المعروف فردرش شيلر عام ١٧٥٩ . وكانت اسرة هيجل صغيرة: الأب والأم ـ وفيلسوفنا الابن الاكبر ثم شقيقته كريستيانا" وقد بقيت بدون زواج إلى أن انتحرت عام ١٨٣٣ ثم اخ هو لودفيج الذى انخرط فى سلك الجيش واشترك فى حملة نابليون على روسيا عام ١٨١٢ وتوفى اثناء الحملة دون أن يتزوج (المترجم).

(٣) دخل هيجل معهد توبنجن الدينى فى اكتوبر عام ١٧٨٨ بمنحة من الدوق "كارل يوجين" دوق مقاطعة "فورتمبرج". وكانت المنحة تشترط عليه أن يعمل بعد تخرجه فى سلك الكنيسة. وقد وقع على تعهد يلتزم فيه بالعمل فى خدمة الدوقية : إما فى المدرسة أو الكنيسة. لكنه ـ مثل معظم طلاب المعهد ـ لم تتأثر حياته ولا طموحاته كثيراً بدراسته فى هذا المعهد. (المترجم).

(وأكثرهم فلسفة فى شعره) ـ ومع "شلنج" الذى كان ذا نضج مبكر عن هيجل. وكان معاصروا هيجل يطلقون عليه اسم " الرجل العجوز" نظراً لطريقته الجادة المملّة. ولقد أثاره بشدة لا فقط كتب كانط ، بل أيضاً اندلاع الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩، وانضم إلى زميليه "هلودرلين" و"شلنج" فى زراعة "شجرة الحرية" احتفالاً بالثورة (رغم ما كانت تشعر به سلطات المعهد من فزع ورعب). لكنه سرعان ما فقد حماسه للثورة. لكن رغم انتقاداته لعهد الارهاب فى كتابه "ظاهريات الروح" ـ فقد ظل يعتقد طوال حياته أن الثورة كانت مرحلة ضرورية فى نمو الدولة الحديثة، ولم تطمس عودة الملكية تماماً معالم هذه الضرورة.

كما أنه كان يشارك "هولدرلين" أيضاً حماسه الشديد للمجتمع اليونانى القديم، وما اشتمل عليه من ثقافة وفلسفة، لكنه على خلاف هولدرلين الذى وقع فريسة الجنون فى أوائل القرن التاسع عشر ١٨٠٠ ـ وصل فيما بعد إلى تقييم هادئ ورصين لاحتمالات احياء الحياة الأخلاقية اليونانية فى ألمانيا الحديثة[١]. فأكمل دراساته اللاهوتيه فى المعهد، لكنه رأى أن رسالته الحقيقية تكمن فى الفلسفة أكثر منها فى الكنيسة [٢]. عندما غادر هيجل معهد توبنجن عام ١٧٩٣ تابع البحث عن وظيفة كانت شائعة هى وظيفة معلم خصوصى، وقد وجد هذه الوظيفة عند عائلة ارستقراطية فى مدينة برن السويسرية الألمانية؛ لكنه لم يكن سعيداً فى هذه الوظيفة[٣]. كما كان يكن كراهية ونفوراً من الأرستقراطية

---

(١) بالنسبة للتفسير الكلاسيكى للهيلينية الألمانية فى هذه الفترة انظر كتاب م بطلر E. M. Buttler "طغيان اليونان على ألمانيا : دراسة للأثر الذى مارسه الفن والشعر اليونانيين على المؤلفين الألمان العظام خلال القرون الثلاثة : الثامن عشر والتاسع عشر والعشرين" (مطبعة جامعة كيمبردج عام ١٩٣٥) وانظر ايضا كتاب هـ. هاتفيلد "الوثنية الجمالية فى الأدب الألمانى : من فينكلمان حتى وفاة جوته" (مطبعة جامعة هارفارد عام ١٩٦٤). وكان للحنين المرضى إلى اليونان والرومان أكثر من مغزى علمى أو شعرى. فقد نظر الثوار فى أوربا وأمريكا إلى أنفسهم على أنهم يحاولون احياء النظام الجمهورى القديم (المؤلف).

(٢) كان استاذ المنطق والميتافيزيقا فى المعهد : عالم منطق ، ورياضيات من الدرجة الأولى هو ج. بلوكيه G. Ploucquet الذى عاش حتى عام ١٧٩٠ ، لكنه توقف عن القاء المحاضرات ابتداء من عام ١٧٨٢ بعد أن اصابته أزمة قلبية. وهكذا على الرغم من أن هيجل عرف أعماله فيما بعد (لكنه لم يوافق على حساباته المنطقية) ومن المشكوك فيه ما إذا كان هيجل قد تتلمذ على يديه. (المؤلف).

(٣) غادر هيجل شتوتجارت إلى برن فى ١٠ أكتوبر عام ١٧٩٣ لكن الانطباع الذى تركته أول رسالة كتبها من هناك تدل على انه لم يجد الراحة المنشودة فى الوظيفة الجديدة فقد كان يشكو ـ بأدب ـ من أن المرتب بالغ الضآلة =

فى برن. وقد وقع هيجل على مكتبة جيدة فى مدينة "برن" قرأ فيها "جيبون" و"كوندرسيه"، و"كانط"، و"هردر" ... الخ. كما دوَّن بعض الملاحظات، وكتب بعض المقالات [1] عن "الديانة الشعبية" وعن "الديانة المسيحية". وفى عام ١٧٩٦ حصل على وظيفة مدرس خصوصى فى فرانكفورت بمساعدة صديقة "هولدرنين" الذى كان يقوم بالوظيفة نفسها في هذه المدينة [2]. وها هنا عمَّق هيجل دراسته التى بدأها فى "برن". وكتب بصفة خاصة مقالاً هاماً عن "روح الديانة المسيحية ومصيرها" (وإلى جانب الكتابات التى ذكرتُها فى مقالى عن "الكتابات اللاهوتية المبكرة" فقد كتب هيجل شروحاً على الاخلاق عند كانط وعن سير جيمس ستيوارت" بحث فى مبادىء الاقتصاد السياسى عام ١٧٦٧) [3].

وفى عام ١٧٩٩ توفى والد هيجل تاركاً له ميراثاً ضئيلاً، لكنه أعفاه من مهنة المدرس الخصوصى. وفى نفس السنة اتُهم فشته بالإلحاد، وأُرغم على ترك يينا إلى برلين. وخلف شلنج "فشته" استاذاً فى يينا. وأصبح من الآن النجم الصاعد فى سماء الفلسفة الألمانية؛

= لكنه ظل يدرس لصبى وفتاتين ثلاث سنوات (من ١٧٩٣ حتى ١٧٩٦) ـ لكن ما هاله أكثر فى هذه المدينة هو الحياة السياسية والاجتماعية ونظام الحكومة فى برن. فكتب إلى "شلنج" عن هذه الأوضاع يقول "... ان جميع الدسائس ومحاباة الاقارب والمحسوبية التى تحدث فى بلاط الأمراء فى ألمانيا ... لاتعتبر شيئاً أمام ما يحدث هنا مما لا أستطيع أن أصفه لك. فالأب يسند المنصب إلى ابنه أو إلى زوج ابنته الذى. استطاع أن يحقق افضل زواج. ولابد لمن يريد أن يعرف هذا الدستور الارستقراطى أن يقضى هنا شتاء كهذا قبل فترة عيد الفصح عندما يتم تجديد المجلس". راجع دراسة لنا بعنوان "هيجل والرجعية السياسية فى برن" وقد نشرت مستقلة، ثم أعيد نشرها مع كتابنا المنهج الجدلى عند هيجل فى مجلد واحد ـ مكتبة مدبولى عام ١٩٩٦ ص ٥٥٥ وما بعدها (المترجم).

(٣) نشر هـ. نول هذه المقالات بعنوان "الكتابات اللاهوتية المبكرة لهيجل" توبنجن عام ١٩٠٧) وترجم ت.م. نوكس T. M. Knox بعضها بنفس الاسم ونشرتها جامعة شيكاغو عام ١٩٤٨ كما ترجم فوس P. Fuss "ثلاث مقالات" من (١٧٩٣ ـ ١٧٩٥) ونشرتها جامعة نوتردام عام ١٩٨٤ (المؤلف).

(٤) كان عذاب هيجل من وظيفته أقل بكثير من عذاب "هولدرلين" ففى عام ١٧٩٨ طرده صاحب المنزل الذى كان يعمل فيه ـ وهو صاحب مصرف بسبب علاقته الغرامية بزوجته الشابة واسمها سوزيت جونتارد التى خلَّدها هولدرلين فى كتاباته باسم "ديوتيما" وقد توفيت عام ١٨٠٢ وقد عجل بموتها بدخول هولدرلين فى مرحلة الجنون (المؤلف).

(١) لقد فقدت هذه المخطوطات الآن. ولكنها كانت موجودة واطلع عليها تلميذه وكاتب سيرة حياته "روزنكرانتس" انظر كتابه "حياة هيجل عام ١٨٤٤" (المؤلف).

وفى عام ١٨٠١ ساعد هيجل على أن يصبح مدرساً خاصاً Privatdo zent فى جامعة ينا، وهى وظيفة محاضـر بلا مرتب فهو يتقاضى أجره ممن يستمعـون إلى محاضراته. وحصل على وظيـفتـه بقـوة رسالتـه للدكـتوراه وهى الـرسالة المعـروفـة باسم "رسالة فى مـدار الكواكب"[١] عام ١٨٠١ التى حاول فيها أن يبرهن على أنه لا توجد سوى سبعة كواكب فقط. ونشر فى العام نـفسه أول كتاب له عنوانه "الفرق بين مذهبـى فشته وشلنج" الذى نال استحســان شلنج بوصفه تفسيـراً لفلسفته، وبذلك حصل شلنج على مسـاعدته وعونه لإصدار "المجلة النقدية للفلســفة"، التى نشر فيها هيجـل بعض المقالات والمراجعات ذات المغزى.

كان هيـجل حتى ذلك الوقت فى رعـاية شلنج، كمـا استخـدم الكثيـر من المفردات نفسها التى يستخدمها. وبذلك نظر اليه شلنج وآخرون على أنه تلميذه ومساعده[٢]. لكن سرعان ما أصبح واضحاً أن الأمر ليس كذلك. لاسيما أن محاضرات هيجل فى ينا: فى المنطق، والحق الطبـيعى، وتاريخ الفلسفـة ... الخ. كانت تختـلف اختلافـاً ملحوظاً من حيث الموضوع، والمحتوى، والأسلوب عن كـتابات شلنج. بل هى تعرض الخطوط العامة لمذهبه المتـأخر[٣]. وتدهورت العلاقات بينهما، وفى عـام ١٨٠٣ غادر شلنج ينا ليصبح أستاذاً فى "ڤيرتبرج Würzburg".

---

(١) العنوان الكامل هو "بحث فلسفى فى مدار الكواكب" وقـد ظهر فى طبعة جلولكنر "المجموعـة أعمال هيجل الكاملة" (طبع اليوبيل فى شـتوتجارت عام ١٩٢٧ ـ ١٩٣٩)، المجلد الأول. ولقـد اقتبس كروج فى معـجمه Wörterbuch ... المجلد الخامس ص ٥٠٧ مزاعم هيجل بانه لاتوجد كواكب بين المريخ والمشترى ثم يضيف "وبعد ذلك بوقت قـصير اكـتشف العلماء أن هناك أربعـة كواكب بين المريخ والمشـترى". ولكنها فى الواقع كانت نجيمات بالأحرى وليست كواكب. فقد اكـتشف العلماء أن هناك ما يقرب من ١٥٠٠ جسما يدور حول الشمس بين المريخ والمشترى، لكن لا شيء منها يتجـاوز ٣٠٠ ميل من حيث القطر. أنظر مقال ب. بومونت "هيجل والكواكب السبـعة" مجلة مايند Mind LX III (عام ١٩٥٤) ص ٢٤٦ - ٢٤٨ والمقال يقدم مناقشة هادئة لهذا النزاع (المؤلف).

(٢) قبل ذلك بسنة أو سنتين كان "فشته" يميل إلى النظر إلى "شلنج" على أنه مساعده مما أدى إلى تصدع عنيف للعلاقة بينهما (المؤلف).

(٣) كانت محاضرات هيجل فى المنطق والميتافيزيقا عـام ١٨٠٤ ـ ١٨٠٥ تضع تمييزاً بينهما وهو التميز الذى اختفى فى كتابه "علم المنطق" (المؤلف). فهيجل يقول بصراحـة "المنطق والميتافيزيقا شيء واحد" إذ يتحد المنطق مع الميتافيزيقا التى هى علم الأشياء مدركة بالفكر "موسـوعة العلوم الفلسفية" ص ٩٧ من ترجمتنا العربية ـ مكتبة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٩٧ (المترجم).

وفى عام ١٨٠٥ أصبح هيجل استاذاً مساعداً فى يينا، وظل فى جامعتها ليكتب "ظاهريات الروح" الذى أتمه حوالى عام ١٨٠٦ فى نفس الوقت الذى هزم - فيه نابليون بروسيا في يينا. (ولقد طرد هيجل من مسكنه بسبب علاقته الغرامية بزوجة صاحب المنزل). لكنه لم يغادر يينا إلا وقت صدور "ظاهريات الروح" عام ١٨٠٧، ولقد نظر هيجل - مثل جوته - إلى نابليون على أنه "روح العالم ممتطياً صهوة جواد"، فهو المحرر العظيم. وعندما أغلقت جامعة يينا أبوابها نتيجة للاحتلال الفرنسى، أرتحل هيجل إلى "بامبرج" فى "بڤاريا" وهناك ظل لمدة عام يرأس تحرير صحيفة بامبرج اليومية وهى جريدة مؤيدة لنابليون [١]. (لقد ظل هيجل طوال حياته يقرأ الصحف الانجليزية، والفرنسية ، والألمانية، ويكتب العديد من المقالات عن الأوضاع الجارية).

وفى عام ١٨٠٨ عُيّن هيجل مديراً لمدرسة "نورمبرج" الثانوية، وفى هذه المدرسة ألقى مجموعة من المحاضرات فى الفلسفة جُمعت بعد ذلك ونُشرت تحت اسم "المدخل الفلسفى". وفى عام ١٨١١ تزوج هيجل من فتاة ارستقراطية، تصغره بـاثنين وعشرين عاماً هى "مارى فون توشر". وكان زواجاً سعيداً أعقب ابنين حصلا على وظائف ناجحة[٢]. (وفى عام ١٨١٧ تبنت الأسرة ابن هيجل غير الشرعى "لودفيج فيشر" الذى توفى عام ١٨٣١)[٣]. وفيما بين أعوام ١٨١٢ و١٨١٦ نشر هيجل كتابه "علم المنطق" الذى جعله ينال عام ١٨١٦ درجة الاستاذية فى جامعة "هايدلبرج". وفى هذه المدينة نشر الطبعة الأولى من كتابه "موسوعة العلوم الفلسفية" [٤]. ولقد كان اهتمام هيجل

---

(١) فى كتابه "هيجل وعصره" ينتقد "هايم" هيجل بقسوة بسبب عبارته هذه غير الوطنية. لكنه يمتدح فيه مهارته الصحفية. (المؤلف) ويرى بعض الباحثين أن هيجل هنا يستخدم كلمة "نفس" ولم يستخدم كلمة "روح" لكن مهما كان الاستخدام فهو يمتدح الغازى الذى يحتل أرضه. وأن كان هيجل ينظر إلى المسألة نظرة أشمل وأعمق من ذلك (المترجم)

(٢) الأول هو كارل الذى أصبح استاذاً للتاريخ - وهو الذى كتب تصدير الطبعة الألمانية الثانية لكتاب هيجل "محاضرات فلسفة التاريخ". أما الثانى فهو امانويل الذى غدا راعياً رسولياً (المترجم).

(٣) توفى لودفيج فى ٢٨ أغسطس . وتوفى والده بالكوليرا فى ١٤ نوفمبر من نفس العام (المترجم).

(٤) ليست "موسوعة" بالمعنى المتعارف عليه ولكنها موسوعة تعرض الأفكار الأساسية فى مذهب هيجل نفسه. كما تتناول بالنقد المذاهب السابقة: المذهب التجريبى والمذهب المثالى عند ديكارت. والمثالية الألمانية لا سيما عند كانط. والمذهب الحدسى عند ياكوبى، ومذهب الشك قديماً وحديثاً ... الخ. وعندما ظهرت الموسوعة بدأ أنصار هيجل فى هايدلبرج "يكونون لأنفسهم زمرة تضم سائر تلاميذ الفيلسوف. وهم الذين أطلقوا عليهم فيما بعد اسم "الهيجليون القدامى". راجع مقدمتنا للترجمة العربية - مكتبة مدبولى عام ١٩٩٦ (المترجم).

بتلاميذه، وبالواجبات الادارية للوظيفة، وكـذلك سمعته كفيلسوف، هو الذى أدى إلى أن يُعرض عليه كرسى الفلسفة فى جامعة حديثة نسبياً هى جامعة برلين بعد أن أصبح الكرسى شاغراً منذ وفاة فشته عام ١٨١٤ . وفى برلين نشر هيجل "أصول فلسفة الحق". ونشر طبعة موسَّعة من "الموسوعة" عام ١٨٢٧، وطبعة ثالثة عام ١٨٣٠ . لكنه كرس نفسه أساساً لواجباته الادارية المتزايدة، لاسيما القاء المحاضرات فى المنطق، والحق الطبيعى، وفلسفة الطبيعة. وفلسفة الروح ، والفن، والدين والتاريخ، وتاريخ الفلسفة. (كما كان أيضاً يقوم برحلات، ويلعب الورق، ويشاهد المسرحيات والأوبرات).

لم يكن هيجل محاضراً بارعاً أو متألقاً بل ان القاءه "الشقَابى" كان يتخلله تسليك الحلق، والسعال كلما انحنى على المخطوطات من أوراقه. ولم تكن ممارسته للتربية - مثل نظريته - سقراطية. فهو لم يكن يدعو مستمعيه إلى السؤال أو التعليق. إذ كان يتوقع منهم، كما يفعل هو نفسه، أن ينغمسوا بأنفسهم فى الموضوع. ولم يكن الطالب - إلا فى نهاية فترة طويلة من التلمذة القاسية - فى وضع يمكنه من أن يسأل أسئلة معقولة أو أن يقدم تعليقات مناسبة. غير أن ذهنه العميق، وعلمه الواسع، وعاطفته الواضحة نحو الفلسفة ، وارتجالاته التى كثيراً ما تكون ملهمة - ذلك كله ضمن له عدداً كبيراً من المستمعين كثيراً ما كانوا يأتون من أنحاء متفرقة من ألمانيا [(١)].

نشر هيجل مقالات متعددة خلال السنوات التى قضاها فى برلين، فضلاً عن هجوم طويل على لائحة الاصلاح الانجليزى لعام ١٨٣١ [(٢)]. ولقد ظهرت هذه المقالات، أساساً، فى حولية النقد العلمى [(٣)]، التى أصدرها هيجل بمعاونة مجموعة من الاصدقاء من أمثال : جانز Gans، وماركهينه ، وفورستر...وغيرهم من عام ١٨٢٧ فصاعداً. وأتاحت له هذه المجلة الفرصة لكتابة مقالات عن "ف. فون همبولت" [(٤)]،

---

(١) خلال السنوات من ١٨٢٠ الى ١٨٣١ التى كان يعمل فيها شوبنهور محاضراً بلا راتب فى جامعة برلين. كان يتعمد ترتيب محاضراته لتكون فى نفس الوقت الذى يلقى فيه هيجل محاضراته. لكنه لم يجذب أبداً أكثر من ثلاثة من الطلاب (المؤلف).

(٢) "حول لائحة الاصلاح الانجليزى" عام ١٨٣١ ترجمها ت. م. نوكس فى كتاب بعنوان "الكتابات السياسية لهيجل" عام ١٩٦٤ (المؤلف).

(٣) تذكر أحياناً باسم "مجلة حوليات برلين للنقد" (المترجم).

(٤) كتب هيجل فى هذه المجلة عام ١٨٢٧ بحثاً نقدياً عن الدراسة التى نشرها فلهم فون همبولت عن النظام الدينى عند الهنود كما يظهر أحد أقسام ملحمة المهبهراتا. (المترجم).

و"زولجر"[1]، و"هامان" [2].

وتوفى هيجل فى نهاية عام ١٨٣١ اثر اصابتـه بالكوليرا التى انتشرت آنذاك فى ألمانيا ودفن فى برلين بجـوار فشتـه. وقد مات وهو فى ذروة شـهرته بعد أن نُظـر إليه على أنه أعظم فلاسـفة الألمان. وبعد وفاته بأيام قلـيلة ساعدت أسرته فى تشكيل جـمعية صـداقة للمرحوم من تلاميذه وأتباعه لنشر مؤلفاته بما فى ذلك محاضراته التى شعروا أنها ضرورية لاستكمال صورة مذهبه التى سوف تنقلها أعـماله. وظهرت مؤلفاته بالفعل فى ٢١ مجلداً قام على نشرها ناشرون مختلفون من عام ١٨٣٢ حتى عام ١٨٤٥ .

لقد كـان لهيجل نقـاده حتى فى حياته وقـد كثروا بعـد وفاته. وأعظمهم أهمـية هو شلنج الذى انتقد فكرة هيجل عن "الحركة الذاتية للفكرة الشاملة" . كما زعم أنه هو الذى ابتدع المنهج الذى يستخدمه هيجل. وفى عام ١٨٤١ استدعت الحكومة البروسية "شلنج" لالقاء مـحاضـرات فى جامـعة برلين. لعل ذلك أن يقف فى وجـه الراديكالية اللاهـوتية والسياسية للهيجليين الشبـان. وكانت محاضرات شلنج تدور حول "فلسفة الوحى" ذهب فيهـا إلى أن هيجل (مثل شلنج الشاب) قـد عرض فلسفة "سلبيـة" لا تهتم إلا بالامكان التصورى "عن مادة الأشياء"، ويريد شلـنج أن يكمل ذلك بفلسفة "ايجابية" تكشف عن "الوجود" أو عن الـ "هـذا الخاصة بالأشـياء" . وقد اشـتمل جـمهور المسـتمـعين على شخصيات مثل " انجلز، وباكونين، وبركهارت، وسافينى، ورانكه، وكيركجور" . غير أن المحاضرات لم تلق نجـاحاً وسرعان ما تفرق جـمهور المستمعـين، تاركين شلنج يعانى من مرارة الشيخوخة حتى وفاته عام ١٨٥٤ [3].

---

(١) كتب هيجل عـام ١٨٢٨ مقالاته عن المؤلفات والرسـائل التى خلّفها زولجر. وفى هذه المقـالات هاجم الحركة الرومانسية بقوة وخلطهم بيـن التصوف والفلسـفة النظرية. كما كتب هيجل أيضـاً دراسة عن "هامان" بمناسبة نشر مؤلفاته فى منشن (المترجم).

(٢) كانت انتقاداته لهمبـولت بعنوان "حول ملحمة المهبهراتا المعروفة باسم (البهـجنات جيتا)" ١٨٢٦ وقد ظهرت عام ١٨٢٧ (ولم يكشف همبـولت لهيجل عن امتعـاضة لهذه الانتقادات). وكانت الانـتـقادات لزولجر بعنوان "كتابات زولجر غير المنشورة ومراسلاته عـام ١٨٢٦" وقد ظهرت عام ١٨٢٨ . وكذلك انتقاده لكتابات هامان ١٨٢١ ـ ١٨٢٥). ولقد شـملت مجلة الحوليات ايضـاً مقالات ونقد لهـيجل عن "جيشـو" . و"أولبرت" . و"جيرس". وانتقادات له ظهرت غُفلاً (كتبهما هامان ، وشوبارت) وهذه المقالات مثل انتقادات هيجل الأولى لاسيما عام ١٨٢٧ للمجلد الثالث من أعمال ياكوبى لم تترجم بعد (المؤلف).

(٣) ظهر أول هجـوم لشلنج ضد هيـجل فى محـاضراته المتـألقة فى "ميونخ" عام ١٨٢٧ . ثم عـاد إلى نفس الموضوع بعد ذلك فى الكلمة التى صدّر بها الترجمة الألمانية لمؤلفات كوزان Cousin "حول الفلسفة الفرنسية والألمانية" عام ١٨٣٤ (المؤلف).

وسرعان ما فقدت الهيجلية مكانتها فى الجامعات الألمانية، من ناحية بسبب ازدياد النقد لها، ومن ناحية أخرى بسبب ادعائها الظاهر بالشمول والنهائية الذى بدا أنه تحطم نظراً للنمو السريع للعلوم التجريبية لا سيما العلوم الطبيعية. ومن ناحية ثالثة بسبب الراديكالية المتزايدة وظهور ممثليها الموهبين من أمثال "فويرباخ"، و"ماركس" الذين منعوا من تقلد مناصب فى الجامعة لأنهم غير مؤهلين لذلك. أما أتباع هيجل أنفسهم فسرعان ما دّب الخلاف بينهم بسبب غموض تراثه والتباسه. فانقسموا الى الهيجلين القدامى أو "جناح اليمين" (جيشل ... الخ) والوسط (روزنكرانتش، اردمان ... الخ). والهيجلين الشبان أو اليسارين من أمثال (شتراوس، ميشيليه، روجه، وفيشر ... الخ). ويعتمد التصنيف، من ناحية، على ما إذا كان هيجل يمكن تأويله على أنه من أنصار الأرثوذكسية الدينية والسياسية أم لا، ومن ناحية أخرى يعتمد على ما إذا كان الهيجليون أنفسهم من المحافظين الدينين أو السياسين أم لا، ولقد واصل جناح اليمين نشر "حولية النقد العلمى" التى أسسها هيجل فى حين بدأ جناح اليسار فى استعادة (حوليات جامعة هاله) التى قام على نشرها "روجه"، و"ايشترماير" عام ١٨٣٨ .

وكان ماركس ـ فى أعظم تجديد أدخله أتباع هيجل ـ قد أحال الهيجلية إلى مادية تاريخية، زاعماً أن مذهب هيجل فى الفلسفة بما هو كذلك قد وصل إلى نهايته. غير أن تأثير هيجل قد امتد إلى مفكرين آخرين لهم مكانتهم، على الرغم من أن دماءهم ليست هيجلية تماماً، فإنهم مدينون لهيجل بجوانب حاسمة من فكرهم. ففى ألمانيا كان هناك "دلتاى"[(١)]. الباحث الذى وصف بأنه "أعظم مؤرخ للثقافة منذ هيجل" يستغل بقوة فكرة هيجل عن "الروح الموضوعى" فى تفسيره لمنتجات الثقافة، كما شارك فى الاعتقاد الهيجلى القائل بأن "الإنسان لا يكتشف وجوده إلا من خلال التاريخ"[(٢)]. ولقد كان لهيجل أثر قوى فى أوربا: فى ايطاليا أثَّر هيجل بصفة خاصة فى (كروتشه، وجنتيل)، وكذلك فى بريطانيا أثَّر فى (برادلى، وبوزانكت، ومكتجارت) وفى الدانمارك (وصل الى

---

(١) فلهلم دلتاى (١٨٢٣ ـ ١٩١١) فيلسوف ألمانى كان استاذا فى جامعة بازل بسويسرا كتب عن "تاريخ الهيجلين الشبان"، و"تاريخ هيجل الشاب" وعن "الروح الألمانى" و"تحليل الانسان" يدين له هيدجر بالولاء صراحة (المترجم).

(٢) كان كتاب دلتاى "تاريخ هيجل الشاب" عام ١٩٠٥ عملاً رائداً فى هذا الميدان وكان لدلتاى أيضاً أثر هام فى فكر هيدجر (المؤلف).

الذروة فى فكر كيركجور الذى كان يحمل آثار معاركه مع المذهب الهيجلى). وفى فرنسا (مايرسون، سارتر)، وفى الولايات المتحدة (و.ت. هاريس، وبرايس، ورويس) كما أن هيجل ترك بصماته على البرجماتية [١].

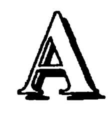
لم يناصر مذهب هيجل، بقوة، منذ وفاته سوى قلّة من الفلاسفة، ولم يعد من الممكن الآن أن تقول عن نفسك انك هيجلى صرف إلا بمقدار ما تستطيع أن تقول من جهة نظر هيجل: "انك افلاطونى محض" - غير أن فكر هيجل كانت له - مثل فكر أفلاطون - نتائج بالغة العمق، وكثيراً ما تكون مذهلة، على أتباعه وغيرهم من الفلاسفة على حد سواء. وحتى على أصحاب المجالات الأخرى لاسيما فى مجال: اللاهوت، والعلوم الاجتماعية والسياسية.

ومع ذلك فإننا نحتاج لتقدير أثر هيجل تقديراً تاماً إلى أن نفهم هيجل نفسه، ولكى نفعل ذلك، فإن علينا، من بين أمور أخرى، أن نعرف شيئاً عن تعقيداته اللغوية. ولم أقل فى هذا المعجم سوى القليل، نسبياً، عن المفكرين الذين تأثروا بهيجل، أو عن التاريخ المتأخر للمصطلحات التى استخدمها. بل أكثر من ذلك لم أقل شيئاً عن المفكرين (ألمان وغير ألمان) الذين ساهموا فى تشكيل لغته ومصطلحاته، واستخدامه الخلاّق لما ورثه عن الآخرين. ولقد اقترح هيجل أن تُصدَّر أعمال أفلاطون المتأخرة بالكلمات التى وضعها دانتى على مدخل الجحيم وهى : "أنتم يا مَنْ تدخلون هذا المكان، إنفضوا عنكم كل رجاء". ولم يكن هيجل يقصد بذلك أن لا تقرأ هذه الأعمال : فقيمتها الفلسفية فى رأيه تتناسب مع صعوبتها؛ وقل مثل ذلك فى صعوبة مؤلفات هيجل. غير أن هذا المعجم قد كُتِب ايمانا منا بأن القارىء ليس بحاجة إلى أن ينفض عن نفسه كل رجاء فى فهمها، وأنه يستطيع - مثل دانتى - أن يعود منها وهو أشد ثراءً.

---

(١) قارن قول وليم جيمس "اننا أبناء عاقون لهيجل" كتابنا : "المنهج الجدلى عند هيجل" ص ٤٠٩ ومابعدها طبعة مكتبة مدبولى عام ١٩٩٦ بالقاهرة (المترجم).


محمد خطاب



المطلق Absolute

الكلمة الألمانية الدالة على المطلق Absoult تكون صفة وظرفاً فى آن معاً. وتُستخدم تقريباً بنفس الطريقة التى تُستخدم بها كلمة "مطلق Absolute" ، و "باطلاق اطلاقاً Absolute ly " الانجليزية. وهى مشتقلة من الكلمة اللاتينية Absolutus (التى تعنى: طليق، منفصل، كامل) واسم المفعول من الفعل absolvere (يحرر من، ينفصل عن ، كامل). وهو بذلك يعنى "لايعتمد على، وليس مشروطاً بـ ، ولا هو بالنسبة إلى ، أو مقيداً بأى شيء آخر، فهو ما يشمل ذاته، الكامل والمكتمل". وهو يظهر فى البداية كاسم عند "نيقولا دى كوزا Nicola De Cusa"[(١)] الذى استخدم فى كتابه الجهل الحكيم "De Docte Ignorantia " عام ١٤٤٠ كلمة "المطلق Absolutum " للاشارة إلى الله، بوصفه الموجود غير المشروط بشيء، ولا المحدود بشيء، ولايمكن مقارنته بشيء آخر. واستخدم الفلاسفة الألمان بعد كانط بانتظام مصطلح das Absolute للاشارة إلى الحقيقة النهائية، غير المشروطة. وقد يكون لهذه الحقيقة السمات التى ترتبط عادة بالله (كالشخصية ... الخ) لكن ذلك ليس ضرورياً. وتفسير "المطلق" الذى اهتم به هيجل أكثر من غيره هو تفسير "شلنج". وعلى الرغم من أن شلنج دافع عن مثالية "فشته" فى فترة مبكرة من حياته، فإنه سرعان ما هجرها لصالح وجهة نظر تقول أن المطلق هو "هوية Identity" محايدة تكمن خلف الذات (الروح)، والموضوع (الطبيعة) فى آن معاً. وهى وجهة نظر تدين بالكثير لاسبنوزا، كما تدين لكانط، وفشته.

---

(١) نيقولا دى كوزا N. De Cusa (١٤٠١ ـ ١٤٦٤) لاهوتى ألمانى حصل على درجة الدكتوراة من جامعة بادوا بإيطاليا. ورسّم قسيساً عام ١٤٣٢ . كتب باللاتينية كتابه الهام "فى الجهل الحكيم عام ١٤٤٠" ثم كتابه "التخمينات". وهو عبارة عن ترجمة للأفكار الرئيسية التى عرضها فى كتابه السابق. قيل عنه انه الفيلسوف الوحيد فى القرن الخامس عشر (المترجم).

وكانت اجابة هيجل على شلنج واسبنوزا، ليس انكاراً لوجود المطلق : فقد اتهم بأنه يسلّم بوجود المطلق سواء عن طريق إيمانه بأنه ليس من الضرورى لكل شىء أن يعتمد على شىء آخر، أو عن طريق إيمانه بالله الذى كان "المطلق" ـ فى رأيه هو التَّعبير الفلسفى عنه، وهو تعبير يخلو من إفتراضات تشبيهية سابقة [1]. والسؤال هو : ماذا يكون المطلق (أو فى هذه الحالة : الله) ؟. وما لم نجب عن هذا السؤال فإن الزعم بأن المطلق موجود سوف يكون مجرد ادعاء فارغ. وفى تصديره "لظاهريات الروح" يصف هيجل المطلق عند شلنج بأنه "اشبه بالليل الذى تكون فيه كل الأبقار سوداء". ووجهة نظره الخاصة هى: إن أيه نظرية عن المطلق تفترض ثلاثة أنواع من الكائنات: (١) المطلق (٢) عالم الظاهر (الصخور، والاشجار، والحيوانات... الخ). (٣) المعرفة البشرية برقم (١) ورقم (٢) والعلاقة بينهما. غير أن هذا المخطط يثير انتقادات عدة :

(١) لم يقدّم اسبنوزا ولا شلنج تفسيراً كافياً أو مقنعاً لكيف أو لماذا يُوجد المطلق عالم الظاهر (أو يُنشئه) [2]، بل انهما يلجآن ـ بطريقة ضمنية ـ إلى ملاحظ خارجى يظهر أمامه المطلق بأوجه مختلفة، ملاحظ يعالج، بغير اتساق، المصطلحين على أنهما مسئولان عن تجلى المطلق لذاته، وعلى انه مجرد تجل واحد من تجليات المطلق ـ فى آن واحد.

(٢) المطلق وحده (أ) لا يمكن أن يكون هو المطلق ما لم يتجل فى صورة رقم (٢) ـ و (٣) ـ ان تجلى المطلق هو وحده الذى يجعل منه مطلقاً (أو أنه هو وحده التطور إذا ظلت جميع العوامل والعناصر الأخرى بغير تعديل : فرخ الضفدع لابد أن يصبح ضفدعًا بالفعل، ذلك يستوجب منا تصنيفها على أنه فرخ الضفدع). وكذلك المطلق (١) يعتمد على تجلياته بقدر ما تعتمد تجلياته عليه. وهكذا فإن (١) وحدها، مادامت تعتمد على (٢) و(٣) ليست هى المطلق. لأن المطلق هو بالأحرى (١)،(٢)،(٣) معاً.

---

(١) النزعة التشبيهية Anthropomorphism ـ الكلمة يونانية الأصل وهى مؤلفة من مقطعين Anthropo بمعنى بشرى ـ انسان. و Morphos شكل وهيئة، فهى تعنى اضفاء الشكل أو الهيئة البشرية على الله أو ظواهر الطبيعة، كأن نقول مثلاً "إن الله يأكل أو يشرب أو يعيش ... الخ" أو أية صفات بشرية أخرى نقولها (المترجم).

(٢) تحاشينا هنا استخدام كلمة "يخلق" العالم لأنها كلمة دينية إيمانية قد لا يُفضّل بعض الفلاسفة استخدامها (المترجم).

(٣) الاسم الصحيح لكائن ما هو ما يصل إليه هذا الكائن من تطور كامل وليس حالته الجنينية (الضفدعة وليس فرخ الضفدع) ومن هنا فإن المطلق الحق هو : (١) ما يتطور الى (٢) ـ و(٣) وليس هو (١) وحدها.

(٤) المطلق بالمعنى رقم (١) ليس هو المطلق أو غير المشروط ابستمولوجيا (معرفياً) فمعرفتنا به ليست مباشرة وغير مشروطة (على نحو ما تقول به نظرة "الحدس العقلى" عند شلنج)، وإنما هى تتضمن عملية طويلة من البحث من جانب الفرد والبشرية ككل فى آن واحد. ولا يمكن للمطلق أن يظل ساكناً وبسيطاً، بل لا بد أن يعكس تطور معرفتنا به (٣) مادامت هذه المعرفة هى (بموجب المعنى رقم ٣ فيما سبق) لا تتمايز عن المطلق، وإنما هى أعلى شكل له.

(٥) المطلق بمعناه الأصلى (١) نافلة؛ فقضية مثل "المطلق جوهر أو هو الجوهر" (على خلاف القضية "الطاهى جائع") ليس لها موضوع يمكن فهمه بمعزل عن التصور الذى نستخدمه. وهكذا فإننا يمكن كذلك أن نحذفه تماماً، ونركز فقط على تصورات مثل "الجوهر"، وهى تصورات نطبقها على عالم الظاهر(٢) ـ وعلى أنفسنا (٣) وعلى ما يشكل ماهية هذه المجالات، طالما أنه لايمكن لنا ولا لعالم الظاهر أن نوجد ما لم يكن من الممكن تطبيق هذه التصورات. وينتهى هيجل إلى أن المطلق ليس شيئاً يكمن خلف عالم الظاهر، لكنه النسق التصورى المطمور فيه. وطالما أن هذا النسق التصورى ليس ساكناً، بل متطور ويتجلى فى آن معًا : فى مستويات عليا من الطبيعة على التوالى، وفى تقدم المعرفة البشرية عبر التاريخ، فإن المطلق ليس ساكناً، بل متطور، وهو يصل إلى مرحلته النهائية فى فلسفة هيجل نفسها.

(٦) ما هو مطلق ليس مباشراً ولا غير مشروط على وجه الحصر، بل له شروط، وتوسطات، يحذفها فى المباشرة. فالفلسفة ـ على سبيل المثال ـ هى الوجه أو الطور الأعلى للمطلق وهى نفسها "معرفة مطلقة" ـ تعتمد على بيئة ثقافية وطبيعية معينة ـ لكنها تحرر نفسها من هذه البيئة، بالشك، مثلاً،فى وجودها، والتركيز على تصورات خالصة غير تجريبية أو جعل البيئة تصورية. وقل مثل ذلك فى الموجودات البشرية بصفة عامة فهى تنكر البيئة الطبيعية التى تعتمد عليها عن طريق أنشطتها المعرفية والعملية (عن طريق الروح). ولهذا السبب، ولسبب آخر أيضاً هو النسق التصورى

لبنية الطبيعة والتاريخ، يشكل محور الروح البشرى، المطلق هو الروح.

ويستخدم هيجل أيضاً كلمة "المطلق" كصفة، فهو يتوج كتاب "ظاهريات الروح"، "بالمعرفة المطلقة" فى مقابل : العقل، والروح، والدين. وينتهى كتاب "علم المنطق" : "بالفكرة المطلقة"؛ فى مقابل الحياة، وفكرة المعرفة، والقمة التى يصل إليها المذهب كله فى "الموسوعة" والجزء الثالث ـ هى "الروح المطلق" فى مقابل "الروح الذاتى" و"الروح الموضوعى". ويشير كتابه "علم المنطق" أيضاً إلى "الاختلاف المطلق" فى مقابل "الاختلاف" و "التضاد". كما يشير إلى "الأساس المطلق" فى مقابل "الأساس المتعين" و"الشرط". كما يشير إلى "اللامشروط المطلق" فى مقابل "اللامشروط النسبى". وإلى "العلاقة المطلقة" فى مقابل "العلاقة الجوهرية" والمطلق، والوجود بالفعل. كما يشير إلى "الضرورة المطلقة" فى مقابل الضرورة الصورية أو النسبية.

وعادة ما يأتى المصطلح الذى يتسم بسمة المطلق فى نهاية سلسلة من المصطلحات : فالروح المطلق يأتى بعد الروح الذاتى والروح الموضوعى، وهو بمعنى ما، أعلى منهما. لكن ذلك ليس أمراً ثابتاً. ومن هنا فإن الاختلاف المطلق يأتى قبل التنوع والتضاد، ويأتى الأساس المطلق قبل الاساس المتعين أو المشروط، موحياً أن ما هو "مطلق" هو بمعنى ما أدنى مما سبقه. وهذا الاختلاف يطابق اختلافاً بين معنيين للمطلق : فبمعنى منهما : أن تكون "مطلقاً" يعنى أن تستبعد التوسط والشروط. والطفل غير المتعلم هو "مطلق" بالمعنى الأول، فى حين أن الراشد المتعلم الذى يلغى تعليمه ربما عن طريق ابتكار علمى أو تجديد لغوى، هو مطلق بالمعنى الثانى.



فى القرن السادس عشر استعار المفكرون مصطلح Abstrahieren (يجرد) من الفعل اللاتينى Abstrahere الذى يعنى حرفياً : "يحذف" ، "يزيل" (شيئاً من شىء آخر). واسم المفعول من الفعل Abstrahere هو Abstractus، الذى أدى فى القرن الثامن عشر إلى ظهور الفعل abstrakt (يجرد) و das Abstrakt (المجرد) كوصف لما ينتجه مثل هذا التجريد Abstraktion. وقل مثل ذلك فى كلمة العينى konkret، و das konkrete فهى مشتقة من اسم المفعول concretus (الذى يعنى "ينمو معاً"، "مكثف") وهو من الفعل اللاتينى concrescere (ينمو معا، يكثف).

ويُنظَر إلى المجرد عادة على أنه : "فكرة"، أو "تصور"، أو "كلى"، تجرد من العينى، أو الواقع الذى يمكننا ادراكه. غير أن كانط فى كثير من كتاباته يصرّ على أن الفعل Abstrahieren لابد أن يُستخدم كفعل غير متعد، بمعنى أننا لسنا نحن الذين نجرد شيئاً (لاسيما إذا كان تصوراً)، بل أن التصور نفسه هو الذى يفعل ذلك. كما نفعل نحن عندما نستخدم تصوراً مجرداً من شىء ما (أعنى عندما نتغاضى عن شىء ما)، لاسيما السمات العارضة غير الماهوية للعينى. وهيجل أيضاً كثيراً ما يستخدم فعل abstrahieren كفعل غير متعد فالأنا تجرد نفسها من رغباتها العينية ...الخ [(١)].

وهناك استخدام آخر لهيجل لهذين المصطلحين ـ يتفق مع التباس وغموض الاشتقاق اللغوى لمصطلحى "المجرد" و"العينى"، فالموضوع الحسى أو "شىء الجزئى"، مثله مثل الفكرة أو الكلى ـ يمكن أن يكون مجرداً (أى مفصولاً عن فكرة ما أو عن موضوعات حسية أخرى). فى حين أن الكلى يمكن أن يكون عينيًا. (مثل ينمو معًا، مع الكليات الأخرى، أو مع العينى الحسى) بقدر ما يكون مجردًا. غير أن هيجل يميل كذلك إلى أن يرى أى موضوع ـ سواء أكان حسيًا أم عقليًا ـ معزولاً أو مقطوعًا، أى مجردًا عن الأشياء

---

(١) يقول هيجل فى أصول فلسفة الحق "تتضمن الارادة أولاً عنصر اللاتعين الخالص أو ذلك الانعكاس الخاص للأنا فى ذاتها الذى يعنى غياب كل قيد وكل مضمون..." فقرة رقم ٥ وانظر ترجمتنا العربية ص ٤١ من طبعة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٩٦ (المترجم).

الأخرى على أنه «كلى» بطريقة مجردة. انظر «ظاهريات الروح - الكتاب الأول - موضوع اليقين الحسى»[1].

ولقد اعترض الألمان ابتداء من القرن الثامن عشر على التجريد الذى تميز به عصر التنوير. فقد استبق هردر نيتشه فى كتابه «الفهم والتجربة »، وكذلك هيجل أيضًا فى نقل فصل كانط ما هو قبلى Apriori عما هو بعدى Aposteriori، وفصله بين "صورة" المعرفة، "ومادة" المعرفة. وارتباط المجرد بالهزيل والسطحى والمعتمد على غيره والكلى والتصورى، والميت الذى لا حياة فيه. ولقد تَّم الكشف عن الأذى الكبير للتجريد فى ميدان: اللاهوت، والعلم، والتاريخ؛ بقدر اكتشافه فى مجال الفلسفة أيضًا. ولقد كان هيجل متعاطفًا مع هذا التيار الذى ظهر فى الفكر الألمانى، فهو يميل فى " الكتابات اللاهوتية المبكرة" إلى أن يتجنب استخدام مصطلحات "العقل" و"الفهم" و"التصورى" لصالح "عينية الحياة" و"المحبة"[2]، غير أنه فى مؤلفاته المتأخرة لم يرفض المجرد لأنه منغمس فى العينى، بل شق طريقه إلى العينى من خلال المجرد. «غير أن حياة الروح ليست هى تلك التى تفزع أمام الموت، وتصون نفسها من الدمار، وإنما هى بالأحرى الحياة التى تتحمل الموت وتدعم نفسها من خلاله. . »[1].

وهيجل يسلُّم بأن أفكارًا مثل : الوجود، السببية، الكلية، وهى موضوعات المنطق - هى افكار مجردة فى مقابل كل من الكيانات المحسوسة والتمثلات فى آن واحد معًا: وهى مثل تصور المنزل، والشجرة، والبقرة. غير أنها ليست مشتقة عن طريق التجريد من الكائنات المحسوسة أو التمثلات بالمعنى الذى نقول فيه أننا ندرك الأشياء أولاً ثم نشكل

---

(١) قارن ترجمة بيبلى الإنجليزية ص ١٤٩ وما بعدها. والمقصود أن اليقين الحسى أول مرحلة فى المعرفة وأشدها تجريدًا وفقرًا - يهدف إلى ادراك الجزئيات "هذا المنزل"، و"هذه الشجرة"... الخ أى ما يرد مباشرة أمام الوعى، وهو يظن أنه يدرك هذه البرتقالة الموجودة أمامه وكمالها بتمامها منعزلة عن بقية الأشياء، ثم يكشف له سير الجدل أن كلمة "هذا" وصفراء، و"ناعمة"، و"حلوة المذاق"، هى كليات تربط البرتقالة بغيرها فهى ليست منعزلة (المترجم).

(٢) فى مقال كتبه هيجل عام ١٨٠٠ واطلق عليه ناشره اسم "مجمل المذهب" نرى هيجل يجد فى الدين حلاً لمشكلة الأضداد ، لكن هذا الحل لم يعد يتمثل فى "فكرة المحبة" على نحو ما كان فى مقال سابق، بل فى "فكرة الحياة"، وهو يرى التفكير المجرد يقتل الحياة لأنه يمزقها إلى أضداد فى الوقت الذى نريد فيه أن نفهم الحياة ككل : كوحدة حية تتصارع فى جوفها الاضداد... الخ (المترجم).

(١) هيجل "ظاهريات الروح" فقرة رقم ٣٢ من التصدير ص ١٩ من ترجمة A.V. Miller اكسفورد عام ١٩٧٧ (المترجم).

منها بعد ذلك تصورات من مستوى أدنى. ثم نجرد ثانياً من التصورات (أو من الاشياء مباشرة) خصائصها أو سماتها العامة، وقل مثل ذلك فى تشكيلنا للأفكار العامة أو الأفكار الشاملة. واذا صَّح ذلك، فلا بد أن يكون المجرد أدنى من العينى، نظرًا لإن التصورات (الافكار الشاملة)[٢] التى تتشكل بهذه الطريقة لابد أن تحتوى فقط (مثل: Merkmale التى تعنى علامات مميزة ـ معايير) على تلك السمات من الأشياء التى تصَادف أن لفتت انتباهنا، ومكنتنا من التعرف على الأشياء ذات الطابع المعين عندما نلتقى بها. غير أن الأفكار التى يتعامل معها المنطق هى أولاً تعبر عن ماهية الأشياء، فمثلاً ، لا يمكن أن يكون هناك شيء لا تنطبق عليه مقولة الوجود أو لا تنطبق عليه مقولة الفردية فلا يكون فرداً. وهى ثانيًا أساسية جداً حتى أنه لابد أن تفترضها سلفاً أية عملية من عمليات التجريد: فلا يستطيع المرء على سبيل المثال، تجريد فكرة السلب دون أن تكون لديه بالفعل فكرة عما ليس سلباً. (ويتشكك هيجل أيضاً فيما إذا كان تصورات مثل "الحصان" قد تشكّلت بنفس الطريقة، مادمنا، مثلاً، فى تجريدنا للتصور لا بد أن نتجاهل، على الأقل، الخيول المشوهة والمعيبة). ومن ثم فعلى حين أنه من الصواب أننا عندما نتعامل مع المنطق ونفكر فى الأفكار الخالصة، فأننا نجرد من العينى ومن سماته غير الماهوية. إلا أن هذه الأفكار المجردة لا تتشكل عن طريق التجريد من العينى. ولاهى ـ مادامت تشكل السمات الماهوية للعينى ـ بأى معنى واضح أدنى منه.

وهناك معنى آخر للمجرد لا تكون فيه الأفكار مجردة، فإذا ما كانت التصورات (الأفكار الشاملة) تتشكل ـ وهيجل يوافق أحيانا على أنها تتشكل على هذا النحو ـ عن طريق التجريد من الأشياء أو التمثلات، فهى عادة تجرد بمعنى أنها تنفصل تماماً وبحده بعضها عن البعض الآخر، دون أن تكون هناك علاقات انسيابية بين التصورات (المقولات) التى يكشف عنها فى منطقه. (ويعتقد هيجل مثلاً أن أنواع القياس فى منطق أرسطو معروضة "تجريبياً" أو تاريخياً، وهى إلى هذا الحد نتاج "للفهم المجرد Verstand (اعنى لعملية التجريد). فى دراسة هيجل ـ بالمقابل ـ للأفكار المستمدة بعضها من بعض، فإننا

---

(٢) ان مقولات المنطق (أو الأفكار الشاملة ـ أو التصورات كما يحلو للمؤلف ترجمة Begriffe) هى الهيكل العظمى للكون، ومن هنا فهى تمثل الماهية بالنسبة لجميع الموجودات: فالوجود، والعدم، والصيرورة، والوحدة، والكثرة ...الخ عناصر أساسية وضرورة، فلا يمكن تصور الأشياء بلا وجود أو عدم أى صيرورة. وقل مثل ذلك فى السلب والايجاب، والكم والكيف، والقدْر ...الخ (المترجم).

نتبيّن بالتالى أنها تشكل نسقاً عينياً بدلاً من التجمع المجرد المنفصل. وأحد الأسباب التى جعلته يعتقد أن تصوراتنا لا بد لها أن تتحد على هذا النحو هو أن مثل هذه التصورات (أو الأفكار الشاملة) تشكل محور أو ماهية الروح البشرى التى سوف تفتقر إلى الوحدة المناسبة لو أن تصوراتها كانت مجرد تجمع بسيط.

وهكذا عندما يتحدث هيجل عن التصور العينى (أو الفكرة الشاملة العينية) والكلية العينية أو "الشمول العينى"، فإنه فى العادة يكون فى ذهنه أمران : **الأول** أن التصورات أو الكليات لا تنفصل انفصالاً حاداً عن العينى الذى ندركه حسياً نظرًا لأنها تشكل ماهية هذا العينى[1]. **والثانى** أنها لا تنفصل انفصالاً تاماً الواحد منها عن الآخر، فتصور الكلية أو الشمول، على سبيل المثال لا يتميز تميزاً تاماً وقاطعاً عن تصورات أو (مقولات) الجزئية والفردية.

غير أن هيجل يعارض أيضاً الاتجاه الذى ينظر إلى التصورات أو الكليات على أنها على قدم المساواة مع تصور "الاحمرار" مثلاً حيث أن احمرار الشىء لا يؤثر تأثيراً ذا مغزى فى طبيعة الشىء أو علاقاته بالأشياء الحمراء الأخرى : فالشىء الأحمر يمكن بسهولة أن يصبح (أو يمكن أن نتخيل أنه يصبح) ذا لون آخر دون أن تتغير كيفياته الأخرى. كما أن الأشياء الحمراء قد لا يكون لها إلا أقل القليل من السمات المشتركة الأخرى. وعلى العكس من ذلك فإن كليات مثل الحياة تشكل ـ من ناحية ـ ماهية الكائنات الحية. وهى التى توجه دورتها الداخلية، وترتبط الاشياء الحية إرتباطاً جوهرياً بعضها بالبعض الآخر بفضل حياتها: وتُغذّى الأنواع المختلفة، وأحياناً تساعد، بعضها بعضاً، وتعيد الأنواع انتاج ذاتها. وهكذا يكون لدينا علم للحياة، بينما سيكون من الخُلف أن نقترح قيام علم للموضوعات الحمراء (وينظر هيجل بالمثل إلى الله والروح على أنهما

---

(١) سبق أن ذكر المؤلف منذ قليل أن الأفكار الشاملة أو (المقولات) تشكل ماهية الروح البشرى. وهو هنا يضيف انها "تشكل ماهية العينى". وهذا يعنى أنها ذاتية وموضوعية فى آن معاً، أوهى استيمولوجية وانطولوجية فى وقت واحد، فمقولة الوجود مثلاً تعبر عن قدر من المعرفة ولو ضئيل جداً عندما أعرف أن شيئاً موجوداً دون أن أعرف عنه أكثر من ذلك. فإذا عرفت انه يطرأ عليه العدم أعنى أنه يتغير أو يصير فقد عرفتُ شيئاً أكثر، وعندما أعرف أنه شجرة (مقولة الكيف) وارتفاعها خمسة أمتار (الكم) فقد عرفتُ معلومات أكثر وأكثر فإذا عرفت قوانين النبات التى تحكم نموها، فقد وصلتُ إلى معرفة علمية غزيرة عنها... الخ. وإلى جانب ذلك كله فهذه المقولات لم يخترعها الروح البشرى ولكنه يكتشفها فحسب. فهى اذن موضوعية أو انطولوجية أو هى تشكل ماهية هذا العينى الذى هو الشجرة (المترجم).

عينيان). ومن ناحية أخرى فإن هيجل كان ينفر من الفكرة التى تقول أن مثل هذا العينى. والظواهر التى تتطور من الناحية التاريخية مـثل العقاب والنظام الملكى، يمكن وضعها فى تعريف واحد بسيط.

غيـر أن ذلك يماثل فى صعـوبته تعريف كلمـة "المجرد"، وكثيـراً من استخـدامات هيجل لها لا تكون واضحة إلا فى السياق الذى ترد فيه. فهذا هو التفكير على نحو مجرد كما يقول فى مقال قصير عنوانه "مَنْ هو المفكر التجريدى؟" عام ١٨٠٧ "ذلك الذى يرى فى القاتل أنه قاتل فحسب، ولا شيء سوى هذا التـجريد، أى أنه يحذف ما بقى فيه من ماهية إنسانية". والمال هو قيمة مجـردة، أو يعبّر عن القيمة المجردة للسلع الأخرى. وأول عمل فنى هو المعـبد المصرى أو الاغـريقى القديم وهو أول إنتـاج فنى مجرد، فى مـقابل الحياة الواعـية بذاتها على نحو متـزايد. ومن ثم الروحية، كما هى الحـال فى أعمال الفن الاغريقى المتأخر. والحق المجرد - فى مقابل أخلاق الضمير، والأخلاق الاجتماعية يختص بحقوق الأفراد بعضـهم فى مواجهة البعض الآخر، وهى أساساً حقـوق المِلْكية والتعاقد، والاغتراب (نقل المِلْكية إلى الغير)[1]. وعدم امكان التنازل عن بعضها الآخر وهى سمات تتسم بها المجتـمعات الفردية التى وصلت فى تفردها إلى أعلى درجـة، وعلى نحو مجرد على نحو مـا كان الحال فى روما الامـبراطورية. لكنها أيضـا عنصر جوهرى فى المجـتمع الحديث. غـير أن هيـجل كان ينفر من التطبـيقـات الطائشة المتهـورة "لتجـريدات" مثل "الحرية" و"الاخاء" و"المساواة" على الوجود بالفعل العينى، ويعتقد أنها تدمره[2].

وهكذا تنتشر أفـكار المجرد والعينى فى فكر هيجل بأسـره، وبصفة عامة فـإن وجهة

---

(١) للانسـان حقوق على جميع الأشـياء يستمدها من كونه شخصـاً، أعنى وعياً ذاتيـاً لا متناهياً - فهو غاية فى ذاته وليس وسيلة كبقية الأشياء - وهذا تحليل هيـجلى خالص. فإن قيل : كيف يمكن أن تكون هناك "حقوق" أو شخص قبل أن يظهر المجتمع. قلنا أنها حقوق تنشأ من النظر إلى الموجود البشرى نظرة تجريدية خالصة أعنى بوصفه شخصاً وليس بعد مواطناً فى ذاته. ولهذا فـهى حقوق مجردة ومن هنا فإن هذا القـسم هو مرحلة الحق المجرد (قـارن ترجمتنا لكتـاب أصول فلسفـة الحق ص ١٨١ وما بعدها) الذى يبـدأ بحقى أن أضع يدى على الأشياء (التى هى وسـائل لا غايات فى ذاتها) أى أن أملكها، وهذا هو حق المِلْكية - ثم أن نقلها إلى الغير عن طريق عقد بينى وبينه، ويجعلها ذلك تغترب عنى ... الخ (المترجم).

(٢) كان هيجل يعتقد أن هذه الأفكار الأخلاقية، ومحاولة تطبيقها على المجتمع الفرنسـى قبل أن تتحول إلى قوانين هو الذى أحال الثورة الفـرنسية إلى ارهاب حيث ساد قـانون الاشتباه الذى أحال ألوف الفـرنسين إلى المقصلة (المترجم).

نظره هى أن المجرد هو عنصر جوهرى فى المنطق. ونحن نجـردِ من العينى الحسى. كما أن الأفكار الشاملة تُرى فى البداية ـ وإن لم تكن كذلك فى النهاية، متميّزة بدلاً من أن تكون كتلة لا تمايز فيها. إننا نجد فى تاريخ البشرية : تاريخ الفن، والدين، والفلسفة، أن المجرد والتركيز عليه مرحلة جوهرية. ونـحن نجد فى المجتمع الحديث أن الحق المجرد، والمبادىء المجردة، والفرد المجرد هى سـمة جوهرية تسير جنباً إلى جنب مع الشـراء العينى للشخص وعلاقات الأخلاق والأعراف.



الفعل، والعمل، والمسئولية

Action, Deed and Responsibility

الكائنات غير البشرية، تقوم بالفعل مثل البشر، وترد على فعل بعضها فى بعض، وهى نشطة وفعّالة بطرق شتى. ويستخدم هيجل كلمتى "نشط"، و"نشاط" بهذا المعنى Tätig و Tätigkeit. والكلمة الألمانية التى تطلق، عادة على الفعل البشرى هى Handlung من الفعل handeln الذى يعنى "يفعل" (وهى تعنى حرفياً "يتناول" أو "يمسك بيديه". ويدرس هيجل الفعل، عادة، فى سياق الروح الموضوعى، وخصوصاً فى موضوع "اخلاق الضمير". فالفعل لاسيما الفعل الأخلاقى ينظر إليه على أنه محاولة يحقق بها الفاعل ذاته عن طريق **الإرادة** على نحو يتناسب مع "الكلية الجوهرية"[(١)].

ويفترض الفعل سلفاً بيئة خارجية وهى لا تزال مستقلة عن ارادتى، ولا أعرف عنها إلا معلومات ومعارف ناقصة أنْ قليلاً أو كثيراً. فأفرض، مثلاً، أننى كنت فى غابة فى منطقة أزيلت منها الأشجار، وأننى أردت الضوء فأشعلت النار عامداً فى كومة من الأعشاب، وانتشرت النيران، فاحترقت الغابة واحدى القرى المجاورة. لقد كان اشعال العشب هو - فى مصطلحات هيجل - المراد Vorsatz أو القصد أو الغرض. أما احتراق الغابة والقرية المجاورة مع ما ينشأ من نتائج أخرى، سواء رأيتها أم لا ؟ انتويتها أم لا؟- فهى ما يسميه بالعمل Tat. لكن إلى أى حد يُنسَب الىَّ هذا العمل، وما مدى مسئوليتى عنه Schuld والنظر إليه على أنه فعلى ...؟ فهل أنا مسئول عن احتراق الغابة والقرية المجاورة أم أننى مسئول فقط عن اشعال العشب ؟ الخطوة الأولى هى القول بأن "فعلى" يتفق مع تحقق "قصدى" أو ما أردته وهو فقط إشعال العشب للإضاءة. لكن هذا التفسير غير مقنع. فربما أكون قد أردت الحريق الواسع (أو أجزاء منه)، وحتى إذا لم أكن قد انتويت ذلك، فربما كنتُ (بل ينبغى علىّ أن أكون) مدركاً للنتائج المحتملة - انْ لم تكن

---

(١) الكلى الجوهرى فى الانسان هو العقل، والفعل الأخلاقى هو الذى يتسق مع هذه الكلية الجوهرية (المترجم).

الحتمية ـ لاشعال العشب[1] . ومن ثم فإن الخطوة الثانية هى القول بأننى مسئول عما يشمله فعلى، وعن أعمالى التى تناظر ما قصدته أو ما فى نيتى. وكلمة النية الألمانية Absicht مشتقة من الفعل Jabsehen (وهو يعنى حرفياً حوّل نظره، أشاح بوجهه (To look away ويقول هيجل «تتضمن النية Absicht من حيث الاشتقاق اللغوى، التجريد سواء من حيث شكل الكلمة، أو من حيث استخلاصها وجهاً جزئياً من شىء عينى»[2]. بمعنى أن نغزو الفعل القصدى إلى فاعل معيّن ونحن لا نعزو العمل كله بنتائجه المتعددة، وسماته المتنوعة، ولا نعزو إلا الفعل الفردى فحسب المتضمن فى الفعل المراد، وإنما بعض السمات الكلية "الجوهرية" التى كان يقصدها الفاعل: "كالاحراق المتعمد" أو "احراق غابة". وصف لما هو كلى بمعنى أنه يمكن أن ينطبق على أفعال كثيرة تمّ انجازها، فى مناسبات مختلفة، بطريقة غير محددة، وبمعنى أنه يشتمل فى مناسبة معينة على كثرة من الأحداث، وليس فقط لتحقيق ما أراده الفاعل. وبمقدار ما قصد الفاعل من فعله، فلا بد أن يراه مساهمة فى "خيره" أو خير الآخرين، بما أنه اشباع للحاجات والاهتمامات والأغراض. وينظر هيجل الى مثل هذا الأشباع على أنه عنصر جوهرى حتى فى الأفعال التى لم يثيرها هذا العضو منذ البداية. (فهو يحتقر المحاولات التى تريد أن تقدح فى الأعمال العظيمة أو فى الرجال العظام بأن تكشف عن دوافعهم الذاتية، أو اهتمامهم بأنفسهم، ومن هنا كان هيجل مغرماً بالمثل القائل : «لا أحد يبدو بطلاً أمام خادمه ـ لا لأنه ليس بطلاً ، وإنما لأن الخادم خادم» [3].

---

(١) الفعل عند هيجل هو ما أقوم به مباشرة ويحقق نيتى وقصدى، أما العمل فهو ما ينتج عن هذا الفعل بعد ذلك وهو ما كان يسميه فلاسفة الإسلام "بالأفعال المتولدة" عن الفعل الأصلى، والسؤال هنا هل أكون مسئولاً عن الفعل وما يتولد عنه من نتائج ؟ أما أن مسئوليتى تنحصر فى حدود فعلى الأول فحسب؟. (المترجم).

(٢) المعنى فيما يبدو أننا عندما نميّز "النية" عما حدث، فإننا نبتعد عن جوانب معينة فى الحادث العينى أو نشيح بوجهنا أو نحذف جوانب معينة. ومن هنا فقد تتخذ نيتى :

(أ) شكل الكلية الفارغة التى لا تنطوى على مضمون محدد مثلما أنوى أشباع جوعى دون تحديد لما أفعله.

(ب) ذلك الجانب الجزئى من الفعل الذى يعطينى قيمة، لأنه يشبعنى بطرق نوعية محدده : مثل نيتى فى أن آكل خبزاً. راجع ترجمتنا العربية لكتاب هيجل "أصول فلسفة الحق" ص ٢٧٦ ـ ٢٧٧ ـ وحاشية رقم ١ من ص ٢٧٦ ـ طبعة مدبولى عام ١٩٩٦ (المترجم).

(٣) ذكر هيجل هذه العبارة فى "محاضرات فى فلسفة التاريخ" عندما كان يناقش الطرق المختلفة لكتابة التاريخ ودراسته. فهناك ما يسميه "بالنظره السيكولوجية" التى تفسر جميع الأفعال عند عظماء التاريخ يردها إلى =

غير أن النية والرفاهية (الخير ـ الرخـاء) لا تزودنا بمرشد كاف يقودنا إلى انجاز الأفعال أو تقييمها. فـأى فعل يمكن تبريره بنية الفاعل ورفاهيته، فإحراق الـغابة مثلاً لرغبتى فى طهى الطعام أو أن يستـأجر المرء أرضاً بقصد التنمـية، دون أن يهتم كثيـراً برخاء الآخرين ورفاهيتهم حتى لو كان المقصود هم الآخرين جـميعاً. "عندما سرق القديس كريسبين St. Crispin الجلد ليصنع أحـذية للفقراء [١] كان سلوكه أخلاقـياً لكنه خطأ، وبالتالى فلا هو صالح ولا مـقبول [٢]... ومن الأخطاء الفاحشة الشائعـة فى التفكير المجرد أنه ينظر إلى الحقوق الخاصة والرفاهية الخاصـة على أنها مطلقة فى معارضة كلية الدولة... [٣]" وعلـى الرغم من أن هيجل تحول من النية والرفاهية إلى تفـسير الخير، أعنى إلى الاخلاق الفردية كما صورها كانط وخلفاؤه. فقد شعر أنها لا تزودنا بأى حل لمشكلة الفعل وتقييمه. ذلك لأن النظرة الأخـلاقيـة إلى العالم أيضـاً تسمح بتـبرير أى فـعل طالما أنه يصدر عن النـية الطيبـة، أو من "القلب الطيب". ويذهب هيجل إلى أننـا مسئـولون عن كثيـر من نتائج

= رغبات أنانيـة ومصالح ذاتية"... وهل هناك معلّم لم يبـرهن على أن الأسكندر الأكبر، ويوليوس قيـصر كانا مدفوعين بهذه الرغـبات، وأنهما كانا لهذا الـسبب رجلين لا أخلاقيين.. والنتـيجة المباشرة بالطبع هى أن هذا المعلم أفضل منى لأنه ليس لديه أمثـال هذه الرغبات، والدليل على ذلك أنه هو نفسه لم يفكـر فى غزو أسيا ولم يهـزم الملك داراً..." ويسـتطرد هيـجل "والمثل المعـروف يقـول " لا أحـد يبـدو بطلاً فى نظر خـادمـه الخصوصى" ولـقد أضفتُ أنا إلى هذا المثل ـ ثم كرر جـوته هذه الاضافة بعد ذلك بعـشر سنوات ـ "لا لأن الأول ليـس سيداً بل لأن الثانـى خادم" فهو يخلع لسيده حذاءه ويعـينه فى الذهاب إلى الفراش ...الخ" قارن ص ١٠١ ـ ١٠٢ من ترجمتنا العربية لكتاب هيجل "محـاضرات فى فلسفة التاريخ" الجزء الأول "العقل فى التاريخ" دار بيروت ـ بيروت (المترجم).

(١) القديس كريـسبين St. Crispin راعى صناعة الاحذية يحتفل بعيده فـى ٢٥ أكتوبر، وفى الحكايات المسيحية أن القديس كـريسبين وأخوته ذهبـوا مع القديس دينس St. Denis من روما ليـعظوا الفرنسـيين فى باريس، وكانوا يأكلـون عيشـهم من صناعة الأحـذية وتقول بعض الأساطيـر أن الملائكة كانت تمدهم بالجلـود لصناعة الاحذية للفقـراء، غير أن هيجل يروى أن هذا القـديس كان يسرق الجلد من الاشراف والنبـلاء ليصنع أحذية للفقراء. ويعتقـد أنه على الرغم أن الغاية نبيلة فإن العمل ذاته لايزال سرقة ولهذا فـهو خطأ. أمر الامبراطور مكسميليان باعدامـه عام ٢٨٧ . ويقال أنه لم يكن يقوم بهذا العمل وحده، وإنما كان يسـاعده أشقاؤه، ولهذا يطلق عليهم الاسم "الاخوة كريـسبين". أنظر كتابنا "معجم ديانات وأساطير العالم" مـكتبة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٩٦ المجلد الأول ص ٢٧٤ (المترجم).

(٢) النص مأخوذ من الملحق الذى أضيف للفـقرة رقم ١٢٦ فى كتاب "أصول فلسفة الحق" انظر ترجـمتنا العربية ص ٣٧٠ من طبعة مكتبة مدبولى عام ١٩٩٦ (المترجم).

(٣) انظر "أصول فلسفة الحق لهيجل" ص ٢٨٥ من ترجمتنا العربية (المترجم).

أفعالنا. إن لم يكن كلها، حتى تلك التى لم نرها أو نقصدها مادام تعبير "أن تفعل" يعنى أساساً أن تأخذ فرصتك مع حقيقة واقعية خارجية ليست تحت سيطرة المرء تماماً ولا هو يعرفها مقدماً. (وهو يقتبس مثلاً قديماً يقول «حجر مُلْقى على قارعة الطريق هو حجر الشيطان»[1]. وهكذا فعلى الرغم من أنه يوافق على أننا لابد أن نضع فى ذهننا اعتباراً لنوايا الشخص ـ فنحن اليوم لا نعد "أوديب" مسئولاً عن قتل أبيه ولا عن زنا المحارم (الذى ارتكبه مع أمه) ـ فإن وجهة نظره العامة هى "أن حقيقة النية هى العمل نفسه"[2].

وهناك سمة ملحوظة لفكر هيجل هى ميله إلى تمثل الفعل والمعرفة، الروح النظرى والروح العملى. فنحن فى البداية ندرك الفعل على أنه يختلف عن المعرفة أتمَّ الاختلاف، فعلى حين أن المعرفة تختص بمعرفة ما هى الحالة فإن الفعل يحركة الإيمان بأننى ينبغى علىَّ ـ أيا ما كان المبرر أن أُدخل تعديلات على الواقع الخارجى الغريب عنى؛ ويسعى هيجل إلى هذه الوجهة من النظر عن الفعل، فالبيئة التى أعمل فيها قد شكّلها الآخرون بالفعل بصفة عامة : وهى تتضمن تنوعاً من المعايير والمؤسسات التى تقود أفعالى والتى تساعد أفعالى على تدعيمها بدلاً من تغييرها. على نحو ما يدعم استخدامى للغة، بصفة عامة، اللغة، ويعدّل فيها شيئاً فشيئاً وعلى نحو خارجى. أما القول بأن الناس الآخرين يشاركون فى هذه البيئة، ويعترفون ، ويفسرون، ويردون على أفعالى، فتلك هى أيضاً ـ فى رأى هيجل ـ سمة جوهرية من سمات الفعل. (فى الفلسفة الألمانية بعد فيما بعد كانط بصفة عامة، وضعت كلمة الناس الآخرين تحت اسم الفلسفة الأخلاقية بدلاً من الفلسفة النظرية). وهكذا ظهرت الفكرة المطلقة على أنها "هوية الأفكار النظرية والعملية" أى أنها هوية الأفكار عن "الحق" (المعرفة) ، وعن الخير (أو النشاط الأخلاقى) الذى يسبقه مباشرة فى المنطق.

ولهذا السبب (وأيضاً بسبب أن مذهب هيجل تاريخى وتراجعى) كان كيركجور يذهب إلى أن مذهب هيجل يستبعد تفسيراً سليماً للفعل، لاسيما تلك الأفعال التى لم

---

(١) هذا المثل ذكره هيجل فى "أصول فلسفة الحق" قارن ص ٣٦٨ من ترجمتنا العربية ـ مكتبة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٩٦ (المترجم).

(٢) نص عبارة هيجل "أرادتى مسئولة عن العمل يبدر ما أعرف ما أعمله. فأوديب Oudepus الذى قتل أباه دون أن يعرف لا يمكن أن توجه إليه تهمة قتل الوالدين. لكن قانون العقوبات القديم لم يكن يعلق أهمية كبيرة على الجانب الذاتى من الفعل ..." أصول فلسفة الحق ص ٣٦٧ من ترجمتنا السابقة الذكر (المترجم).

تفرضها المعايير ولا الممارسات المقبولة بصفة عامة، بل قد تتعارض معها... "معظم المنظّرين يشبهون رجلاً بنى لنفسه قلعة ضخمة ثم عاش فى كوخ مجاور".

وفى استطاعة هيجل أن يوفق بين الخيارات المتضاربة عن شخصيات مثل "انتيجونا"، والأعمال الثورية لشخصيات فى تاريخ العالم من أمثال "يوليوس قيصر" و"الاسكندر" و"نابليون" لأنهم يمثلون وجهاً من نسق القيمة الذى ساد عصره. لكنه لم يهتم إلا قليلاً بالتبنى المزاجى غير العقلانى للعقيدة أو لطريقة الحياة التى كان كيركجور يضعها فى ذهنه. والفاعل العقلى - فى نظر هيجل سوف يتوافق مع معايير ومؤسسات مجتمعة، تماما كالعارف العقلانى الذى يسلم نفسه لموضوع المعرفة.



الوجود بالفعل [١] Actuality

ترتبط كلمة wirklich (موجود بالفعل) من حيث الاشتقال اللغوى وفى فكر هيجل فى آن معاً، بالفعل wirken "أن تكون نشطاً وفعالاً، وبكلمة Wirksam (الفعال المؤثر) وبكلمة Wirkung (أثر ـ نتيجة) "ماهو موجود بالفعل يمكن أن يكون له أثر أو نتيجة". واستخداماته تشبه الفعلى و "الواقعى" فالمخبر الواقعى أو الموجود بالفعل يقابله المخبر المتخيّل أو المختلف أو الممكن فحسب مثل "شرلوك هولمز" أو المخبر الجالس الآن بجوارى. وهو يقابل بين المخبر الكاذب أو الزائف، أو نموذج المخبر من تمثال الشمع، أو المخبر الدجال أو المحتال، بالمخبر دون المتوسط، والمخبر الأخرق، والمخبر بالقوة فحسب، والمخبر المبتدئ الذى لديه الامكان لأن يصبح مخبراً، لكنه لم يحقق بعد هذا الامكان فى عالم الواقع. ونحن فى جميع هذه الحالات نجد المخبر بالفعل أو الواقعى يمكن أن يكون له تأثير بطريقة لا يستطيع نظيره غير الواقعى أن يقوم به.

لقد استخدم الفلاسفة من أمثال كانط ، عموماً ، مصطلح "الفعلى" أو الواقعى بالطريقة الأولى من هذه الطرق، كمرادف "لما هو موجود" أو "ما هو قائم" مع التشديد على الجانب الحسى الذى يمكن ادراكه فى مقابل الممكن، والمظنون، والمتخيل، ولقد خرج هيجل على هذا الاستعمال ، واتجه إلى إنكار أن يوصف "بالوجود بالفعل" أو الواقعى ـ لا فقط الممكن ، بل أيضاً الكيانات العارضة أو الحادثة، وكذلك ذات الدرجة المنخفضة من الناحية الانطولوجية، وعلى كيانات دون المستوى أو غير المتطورة بالنظر إلى نوعها كالدول السيئة أو الاستبدادية أو الأطفال الذين لم يحققوا بعد امكاناتهم بحيث يصبحوا

---

(١) مقولة عسيرة التعريب فى الفرنسية "الواقع La Raulité وهى فى المنطق مركب الماهية والظاهر. ومنها العبارة الشهيرة التى أسىء فهمها كثيراً فى تاريخ الفلسفة بسبب تشويه انجلز لها عندما قال: "ما هو واقعى عقلى، وما هو عقلى واقعى" وهو ما لم يقله هيجل لأنه بدأ من الشطر الثانى "ما هو عقلى واقعى (أو موجود بالفعل) وما هو واقعى أو موجود بالفعل عقلى" بحيث يصبح الشطر الثانى من العبارة نتيجة مترتبة على الشطر الأول الذى يعنى أن ما هو عقلى ليس من الضعف أو الوهن بحيث يبقى عقلياً فحسب. بل ان ما هو عقلى لابد أن يتحقق ويظهر فى عالم الواقع ولا يكون مجرد فكر فى رأس الانسان. ومن هنا فقد اقتبسها انجلز خطأ وأشاعها وأساء تفسيرها بقوله "ما هو عقلى واقعى ... الخ". (المترجم).

موجودات بشرية عاقلة. وهذا هو السبب فى قول هيجل "إن مقولة الوجود بالفعل هى وحدة "الجوانى" و"البرانى" (أو الماهية والوجود الفعلى "الظاهر") وهى مقولات تسبق مقولة "الوجود بالفعل" فى المنطق (١). فالكائن ذو الدرجة المنخفضة فى سُلّم الوجود مثل "قوس قزح" مثلاً هو حادث أو عرضى، بمعنى أن وجوده ليس نتاجاً لطبيعته الجوانية الخاصة أو ماهيته، بل هو يعتمد فحسب على كائنات أخرى. والدولة الاستبدادية هى انحراف متعنماهية الدولة. وكذلك الطفل الذي لم يحقق بعد طبيعته الداخلية (وهو إلى هذا الحد أيضاً يعتمد على الآخرين من حيث بقائه الحالى وتطوره فى المستقبل (٢).

غير أن هناك سمة يتميّز بها هيجل وهى أنه لم يكتف باستخدامه هو الخاص لمصطلح "الموجود الفعلى أو الواقعى Actual" بل طوّره من فحصه للاستخدامات الأخرى، ابتداء من الفكرة التى تقول أن الوجود بالفعل ... مقابل الوجود الممكن أو ما يمكن التفكير فيه باتساق، .وهو يذهب إلى أن الموجود بالفعل بهذا المعنى هو ما هو عارض أو حادث أعنى أنه عُرضة لأن يوجد أو لا يوجد، طالما أنه لم يتأسس على ذاته، وانما على شىء آخر. غير أن الكائنات الحادثة "أو الموجودات الفعلية المباشرة تشكل الشروط لتطور الوجود بالفعل، والتى هى أيضاً شروط ضرورية، بسبب أن جميع شروط تحققها حاضرة، وبسبب أن شروطها مرفوعة أو ممتصة بداخلها فى آن معاً. ومن ثم فهى - بمعنى ما - مستقلة وتحدد ذاتها. فالموجود بالفعل المتطور هو كيان مثل الكائن الحى الذى يمتص الموضوعات المناسبة فى بيئته، وذلك لكى يغذى نموه الخاص طبقاً لنموذج تفرضه طبيعته الداخلية. أما الفاعل العاقل فهو الذى يستفيد من كل ما يلتقى به لتحقيق خطته المرسومة أو من المجتمع الذى يحيل جميع المواد الخام والقوى فى بيئته إلى بنى مفيدة. غير أن هيجل كثيراً ما يساوى بين الموجود بالفعل الحقيقى وبين الله. ويذهب إلى أن الله (أو روح العالم) يحرك ويوجه

(١) راجع فى هذه المقولات كتابنا "المنهج الجدلى عند هيجل" لاسيما الفصل الثانى من الباب الثالث بعنوان "الماهية" حيث ينقسم إلى (أ) الماهية باعتبارها أساساً للوجود. (ب) الظاهر. (جـ) الوجود بالفعل الذى هو مركب القسمين السابقين. (المترجم).

(٢) قد يزول اللبس إذا تذكرنا أن الموجود بالفعل هو مركب الماهية والظاهر. فليست المسألة "مسألة وجود حسى" بل تحقيق لماهية الشىء: فالدولة السيئة لم تحقق ماهية الدولة. والرجل الفاشل، أو الأعرج أو الأعمى... الخ وكذلك الشاعر الركيك ورجل الدولة المنحرف ...الخ كلها ظواهر لا توجد عند هيجل وجوداً فعلياً أو حقيقياً (ليست واقعية) لأنها لم تحقق مركب "الماهية والظاهر". فلا بد للظاهر أن ينم عن الماهية. كما أنه لابد للماهية أن تظهر - راجع "موسوعة العلوم الفلسفية لهيجل" ص ٣٥٠ من ترجمتنا العربية - مكتبة مدبولى عام ١٩٩٧ (المترجم).

الحادثات فى عالمه نحو تحقيق الخطة الالهية عن طريق "دهاء العقل" [(١)] (ولا يختلف ذلك عن "اليد الخفية" عند آدم سميث) [(٢)].

يقول هيجل فى تصديره "لأصول فلسفة الحق" : "إن ما هو عقلى يتحقق بالفعل، وما هو متحقق بالفعل عقلى" [(٣)]. ونحن فى العادة نقابل بين ما هو واقعى أو متحقق بالفعل وبين الأفكار والخواطر. ونحن بذلك نستطيع أن نضع "الوجود بالفعل" والأفكار فى معارضة كل منها للآخر زاعمين أن شيئاً ما هو مجرد فكرة، وليس واقعياً ولا يمكن أن يتحقق. أو بالتبادل نقول عن "الوجود بالفعل" أنه خطأ طالما أنه يتعارض مع أفكارنا أو مثلنا العليا. ويريد هيجل أن يحطمّ هذا التعارض، فيذهب إلى أن الأفكار لاسيما "الفكرة" (بمعناها الهيجلى) ليست أساساً كيانات ذاتية وإنما هى محايثة للوجود بالفعل. ولهذه النظرية عدة معان :

(١) المعنى الانطولوجى (الوجودى) : وهو أن الأشياء لا يمكن أن توجد ما لم تكن مبنية طبقاً لأفكار المنطق (مرتبة ترتيباً سببياً، موجودة بالفعل ... الخ).

(٢) المعنى اللاهوتى : وهو أن الأشياء تحقق خطة إلهية.

(٣) المعنى الابستمولوجى (المعرفى) : وهو أن الأشياء واضحة، ويمكن معرفتها تماماً.

(٤) المعنى القيمى : الأشياء معقولة، وهى تتطابق مع المعايير العقلية.

---

(١) العقل يحكم التاريخ عند هيجل وهو فى سبيل تحقيق خطته يستخدم العواطف والانفعالات والرغبات الأنانية ... الخ فهو مثلاً يستخدم كبرياء الاسكندر وغروره وحب انطونيو لكليوبطرة... الخ فى سبيل اللقاء بين الغرب والشرق. أو اندماج الثقافتين. وهذا هو "دهاء العقل" فى تحقيق خطته. قارن محاضرات فى فلسفة التاريخ "العقل فى التاريخ" ص ٨٩ من ترجمتنا العربية دار التنوير بيروت (المترجم).

(٢) آدم سميث (١٧٢٣ ـ ١٧٩٠) من كبار علماء الاقتصاد اسكتلندى الأصل كتابه الرئيسى "بحث فى طبيعة ثروة الأمم وأسبابها" دعا إلى الحرية الاقتصادية على اساس أن هناك انسجاماً بين سعى الأفراد وراء مصالحهم المادية ومصلحة المجتمع فى انتاج أقصى قدر ممكن من السلع. أخذ عنه ريكاردو (المترجم).

(٣) ولقد شرح هيجل هذه القضية ودافع عنها كذلك فى "موسوعة العلوم الفلسفية" وكيف أنها أحدثت موجه من الدهشة والعداء على حد تعبيره (انظر ترجمتنا العربية للموسوعة ص ٥٨ من طبعة مكتبة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٩٦) وعلينا أن نلاحظ أمرين :

الأول : أنه لم يقل ما هو موجود عقلى.

الثانـى : أنه بدأ بما هو عقلى. لأن الأفكار العقلية من القوة بحيث تتحقق بالفعل ولا تكون مجرد أفكار أو خواطر ذاتية. وسبق أن ذكرنا أن انجلز هو الذى عكس، ومن ثم شوّه ـ هذه القضية الهيجلية الهامة ـ انظر مثلا : Marx Engels : Selected Worksm Nol. II P. 361 ، وانظر أيضاً ترجمتنا العربية لأصول "فلسفة الحق لهيجل" ص ١١٣ من طبعة مكتبة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٩٦ (المترجم).

ولقد شدَّد المفسرون المختلفون لهيجل على جوانب مختلفة من هذه النظرية. غير أنه من الواضح أن هذه المعانى كلها كانت فى ذهن هيجل. ومضمون النظرية فى دراسة السياسة والتاريخ هو أننا ينبغى أن لا ننقد الأوضاع الحاضرة أو الماضية أو نوصى بتغيرات معينة، وانما علينا أن نحاول فقط أن نفهمها وأن نميزَ عقلانيتها أعنى وضوحها وتبريرها النهائى معاً. ولاشك أن أفكارنا "ومشروعاتنا" سطحية إذا ما قورنت بالأفكار المطمورة فى طبيعة الأشياء. ويظهر هذا الموقف لأول مرة فى بحثه عن "دستور ألمانيا"(١). إذا ما رأينا أنه (أو ما هو موجود) هو على ما ينبغى أن يكون عليه، أى أنه ليس عفوياً ولا حادثاً، فإننا، عندئذ نراه كذلك على أساس أنه ينبغى أن يكون على ما هو عليه."

ولقد هاجم نقاد هيجل هذه النظرية وفهموا منها أنها تحرّم النقد أو الاصلاح لآية ممارسة أو مؤسسة أو حاكم. فإذا ما طبقت النظرية على كل ما يحدث فهى أيضاً تُبطل نفسها بنفسها. ما لم يكن هيجل أمسك عن نقد أولئك الذين انتقدوا الوضع القائم، ورفض أن يقترح عليهم أن لايفعلوا ذلك. ومن هنا فإننا نجده يؤكد فى الطبعة الثانية من "موسوعة العلوم الفلسفية" عام ١٨٢٧ أنه لا ينظر إلى كل شىء على أنه "موجود بالفعل" وأن بعض الأشياء الموجودة (كالشىء العرضى الحادث ، والأفكار المباغتة، والخطأ، والشر، والوجود العابر والمعاق...الخ) هى مجرد ظاهر أكثر منها وجود بالفعل Actuality (٢). (وأولئك الذين كرهوا أن ينظروا إلى اللاهوت فى مذهب هيجل فى استطاعتهم تفسير قوله أن الله وحده هو الموجود بالفعل حقاً على أنه يعنى أن البنية المنطقية للأشياء وحدها هى الموجودة بالفعل). ومن هذه الوجهة من النظر فإن الدولة الاستبدادية أو العقيمة ليست دولة واقعية أو موجودة بالفعل. وهى ليست معفاة من النقد والاصلاح. ولقد كان هيجل فيلسوف واقعياً بالنظر إلى التصورات، وهكذا يؤمن أن لديه

---

(١) يقع هذا البحث فى حوالى مائة صفحة وهو من الكتابات السياسية المبكرة وقد ترجمه إلى الانجليزية ت.م. نوكس T.M. Knox وصدر عن جامعة اكسفورد عام ١٩٦٩ كما ترجمه ايضا كارل فردريك فى كتابه "فلسفة هيجل" وترجمنا عنه بعض صفحات فى كتابنا "دراسات فى الفلسفة السياسية عند هيجل" وقد نشر مع كتابنا "المنهج الجدلى عند هيجل" فى طبعة مكتبة مدبولى عام ١٩٩٦ (المترجم).

(٢) قارن قوله فى موسوعة العلوم الفلسفية" نحن فى الحياة المألوفة نعرف أن أية نزوة من نزوات الخيال. وأى خطأ، أو شر، بل أى شىء له طبيعة الشر - أى خرب عابر أو منحط من الوجود - يطلق عليه. بلا تدقيق اسم الواقع الفعلى أو الوجود بالفعل Actuality . ص ٥٩ من ترجمتنا العربية مكتبة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٩٦ (المترجم).

حصانة ضد الاعـتراض والقول بأن الدولة غير الواقعيـة، مثلاً، يمكن رغم ذلك أن تكون واقعية أو **استبداد** بالفعل. لكنه لم يزودنا بأى معيار واضح للتمييز بين الموجود بالفعل والظاهر : حتى ولا أفضل الدول تكون بلا أخطاء أو دائمة الوجود.

أما القضية القائلة بأن الواقعى عقلى فهى لـيست ببساطة نتيجة للمذهب المحافظ عند هيجل (رغم أنه كان محافظاً بالمعنى الذى يجعله يقـبل الأوضاع السائدة انْ قليلاً أو كثيراً، لا بالمعنى الذى يجعله يمكن أن يرغب أو يـتطلع إلى استعادة نظام العروش الـقديمة التى أطاحت بها الثورة الفرنسـية). لقد كان أيضاً يمثل فى فكره نزعـة رواقية واسبنوزية تؤمن بأنه من الأفضل أن نفهم الأشياء ونتأملهـا بدلاً من أن نثيرها أو نغيرّها. وأن الحرية تكمن فى فهم الضرورة؛ ذلك الفهم الذى يمكننا من أن نقبل العالم كما هو بدلاً من أن نغيّره.



يستخدم هيجل كلمتين لمصطلح "الاغتراب" :

(١) كلمة Entfremdung وهي تماثل Entfremden (يجعله غريباً) من Fremd (الغريب). وفي أواخر العصور الوسطى في ألمانيا (أعني من القرن الثاني عشر حتى الخامس عشر) تشير هذه الكلمة إلى مَنْ يأخذ أو يسرق أمتعة شخص آخر كما تشير إلى الاغتراب العقلي لا سيما الغيبوبة، أو الذهول لكنها أشارت فيما بعد إلى غربة الاشخاص بعضهم عن بعض.

(٢) كلمة Entäusserung وهي تماثل Entausen "يجعله خارجاً أوخارجياً" . وتعني "تنازل، استسلام، تجرد" (ويستخدم هيجل كلمة Entäusserung ولا يستخدم كلمة Entfremdung للاشارة إلى الاغتراب، وهي تعني تنازل المرء الارادي عن "ملكيته الخاصة") [(١)].

وهناك كلمات أخرى في نفس المجال مثل Entzweiung (من zwei "اثنان") التي تعني "تشعيب، تفريع"، "انفصال". وكلمة zerrissenheit (من الفعل zerreissen "الذي يعني "يمزق"، "يتمزق"، "يقطع الأوصال"، "يفصل بين شيئين"). وتعني تقطيع الأوصال" : "الفصل بين الاشياء"، وكلمة zwiespalt (وهي أيضاً من zewi "اثنان") "صراع"، "شقاق"، "اختلاف" Diremtion, Tremung وكذلك "الانفصال" (من الفعل Trennen أي "يفصل").

والاغتراب عند هيجل هو مرحلة "الانفصال" التي تنبثق من الوحدة البسيطة ثم تعود من جديد إلى التوافق في وحدة أعلى متمايزة. ومفهوم الاغتراب عنده ـ رغم أنه أصيل

---

(١) تحت عنوان "اغتراب الملكية أو نقلها أو التصرف فيها" يقول هيجل : "السبب الذى يجعل فى استطاعتى تحويل الملكية إلى الآخر هو أنها لاتكون ملكى إلا بقدر ما أضع أرادتى عليها. ومن ثم فقد اتخلى عنها، وكأنها شيء بغير صاحب Res Nullius اذ انقلها إلى ارادة شخص آخر. وبالتالى أجعلها فى حوزته، بشرط أن يكون هذا باستمرار شيئاً خارجيا بطبيعته". قارن "أصول فلسفة الحق لهيجل" ص ٢٢٢ من ترجمتنا العربية ـ مكتبة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٩٦ (المترجم).

أساساً ـ فإنه يدين بالكثير للمفكرين السابقين: يدين إلى فكرة روسو التى تقول أن العقد الاجتماعى يتطلب من كل شخص أن يتنازل ويستسلم للجماعة. وإلى فكرة فتشته فى كتابه "محاولة لنقد كل وحى" القائلة بأن "الله بوصفه مشرّعاً من خلال القانون الخلقى بداخلنا، يقوم على أساس Entäusserung (التخارج) لما بداخلنا؛ أى يقوم على ترجمة شى ذاتى يقع داخلنا إلى وجود يقع خارجنا. وهذا التخارج هو المبدأ الحقيقى للدين. بمقدار ما يستخدم الدين لتحديد الارادة"[١]. وكذلك ما يذهب إليه فى كتابه "علم المعرفة" من أن الأنا أو الذات تنتج عالم الظاهر عن طريق عملية تخارج أو اغتراب ذاتى.

كما أن فكرة هيجل مدينة لحجة "شلر" فى كتابه "التربية الجمالية للانسان" التى يقول فيها أن تقدم الثقافة قد مزّق الانسجام الأصلى الذى كان عند اليونانى القديم مع طبيعته الجوهرية الخاصة. ومع غيره من البشر، ومع مجتمعه، ومع طبيعته. وهو انفصال فى رأى "شلر" (لكنه ليس كذلك فى رأى هيجل) لا يمكن إصلاحه إلا عن طريق الفن. كما أن مصطلح هيجل مدين لديدرو[٢] والصورة التى رسمها فى روايته "ابن أخ رامو" التى ترجمها جوته عام ١٨٠٥) عن العبد الكلبى الواعى والذى لعب ألف دور تملقاً للسلطة والثروة، وأصبح نموذجاً فى "ظاهريات الروح" للوعى الممزق[٣]، والروح المغترب عن ذاته.

ولم يستخدم هيجل كلمة Entfremdung قبل اصداره "لظاهريات الروح" وإذا كان العديد من كتاباته المبكرة تبشر بآرائه المتأخرة. ففى شذرة كتبها عن "المحبة" (فى الكتابات اللاهوتية المبكرة) و"الحياة" (مثل الروح فى "ظاهريات الروح"). تمر بمسار الوحدة غير الناضجة، إلى التعارض، وتنتهى بعودة الوحدة النهائية. والمحبة تستعيد الوحدة بين الأفراد، وبين الفرد والعالم، لكن دون أن يتلاشى الفرد تماماً. وفى مقاله : "روح الديانة المسيحية ومصيرها" ينظر هيجل ـ مثل شلر ـ إلى النزاع بداخلنا بين العقل والوجدان، على أنه طور ضرورى من أطوار التطور الروحى. لكنه يذهب إلى أن إستعادة الوحدة لا

(١) قارن الاغتراب بمعنى التخارج عند فتشه كتاب الدكتور محمود رجب "الاغتراب : سيرة مصطلح" دار المعارف ط عام ١٩٩٣ ص ٩٦ وما بعدها (المترجم).

(٢) دنى ديدرو Denis Diderot (١٧١٣ ـ ١٧٨٤) أحد أعلام حركة التنوير فى فرنسا أصدر مع "دالمبير" الموسوعة الفرنسية " أو "المعجم العقلانى للعلوم والفنون". وكتب عدد من الروايات والمسرحيات وبعض الخواطر الفلسفية (المترجم).

(٣) قارن "ظاهريات الروح" ص ٥١٦ و ٥٤٣ ومابعدها من ترجمة بيلى الانجليزية (المترجم).

يمكن أن يتحقق إلا عن طريق الدين. ويتصور هذه الوحدة على أنها اتحاد بين الفكر والمحبة". وفى "شذرة المذهب" (ضمن الكتابات اللاهوتية المبكرة). نجد أن الدين يمكّن الإنسان من تجاوز حياته المحدودة أو المتناهية، ويوّحد نفسه مع الحياة اللامتناهية والروح اللامتناهى المتغلغل فى العالم.

أما فى كتابه "الفرق بين مذهبى فشته وشلنج" فإن هيجل يذهب إلى أن الفلسفة بوصفها "العقل" (فى مقابل **الفهم**) وليس الدين (أو الفن) هى القادرة على علاج الانفصال الذى ينطوى عليه تطور الثقافة. ومثل هذا "الانفصال" أو انبثاق الوعى من الشمول، وتشعبه فى الوجود واللاوجود، وفى الفكرة الشاملة والوجود، وفى التناهى واللاتناهى... " هو أحدث "افتراضين سابقين" للفلسفة أما الافتراض الآخر فهي "المطلق ذاته ... الهدف الذى نسعى إليه، لكنه حاضر أمامنا بالفعل". إن مهمة الفلسفة هى توحيد هذين الافتراضين السابقين؛ ووضع الوجود فى قلب اللاوجود ـ ليصبح صيرورة، وتشعيب المطلق ـ ليصبح هو الظاهر، وهو المتناهى فى قلب اللامتناهى". وأحد جوانب التغلب على الاغتراب هو التصالح مع الوجود بالفعل. (وقد ذكر هيجل ذلك فى بحثه "دستور ألمانيا").

وتحتوى "ظاهريات الروح" على صورتين مثيرتين للاغتراب **الأولى** قريبة من تفسير "فوير باخ" "لشقاء الوعى وانقسامه الداخلى" فى طور المسيحية المبكرة، وفى مسيحية العصور الوسطى، حيث كان ينظر إلى نفسه على أنه متغير وغير ماهوى، ويطرح جانبه الكلى، الماهوى غير المتغير على وجود متعال يسعى إلى الاتحاد معه[1]. أما الصورة الثانية فهى موجودة فى "ظاهريات الروح" الكتاب السادس لاسيما B. I حيث تنحدر الحياة الأخلاقية غير المغتربة فى اليونان القديمة، أولاً إلى ذرية الأفراد من أصحاب الحقوق فى الامبراطورية الرومانية. ثم ثانياً إلى "عالم الروح المغترب عن ذاته". ويتميز هذا العالم (الذى يتعقبه هيجل منذ سقوط روما حتى الثورة الفرنسية) بالانفصال بين العالم الواقعى الفعلى وعالم الما وراء الذى يمثله "الإيمان" بوصفه ماهية العالم الواقعى الفعلى، بين الفرد الواعى لذاته والجوهر الاجتماعى، وبين قوة الدولة والثروة. فكل عنصر من هذه العناصر هو فى آن معاً مغترب عن الآخرين، ومع ذلك فهو معتمد عليهم: ويقع التفاعل

---

(١) قارن "ظاهريات الروح" ص ٢٤٢ وما بعدها من ترجمة بيلى الانجليزية. وقد وصف هيجل فى «روح الديانة المسيحية ومصيرها»، ديانة نبى الله ابراهيم بألفاظ مماثلة. (المترجم).

بينهما فى صورة الثقافة Bildung : شخص يعزل أو يغرّب ذاته الطبيعية ولا يكون له قيمة إلا بمقدار ما يكتسبه من تهذيب.

ويذهب شاخت R. Schacht فى كتابه عن الاغتراب[1] (١٩٧١) (ص ٣٧ وما بعدها) إلى أن هيجل فى كتابه "ظاهريات الروح" يستخدم كلمة الاغتراب ليطلقها على ظاهرتين متميزتين :

(١) واقعة أن الجوهر الاجتماعى غريب عن الفرد.

(٢) اغتراب الفرد أو تنازله عن ذاته الفردية لتتحد مع الجوهر الكلى.

وكلمة الاغتراب Entfremdung بالمعنى الثانى لا بالمعنى الأول هى التى يذهب "شاخت" إلى أنه يمكن تبادلها مع كلمة Entäusserung (التخارج). كما يذهب "شاخت" أيضاً إلى أن اغتراب الفرد الثانى عن ذاته بسبب اكتسابه للثقافة هو ـ فى رأى هيجل الحل للاغتراب بالمعنى الأول. لكن ذلك غير صحيح. فالثقافة تحتوى على الفرد المغترب و"الخسيس" (ابن أخ رامو) بقدر ما تحتوى على كل فرد آخر؛ فالثقافة هى الوسط الذى ينكشف فيه الاغتراب بالمعنى الأول ولكنها ليست حلاً له. والواقع أن الاغتراب بالمعنى الثانى لا يمكن أن يكون حلاً للاغتراب بالمعنى الأول لسببين :

السبب الأول : الاغتراب بالمعنى الثانى يتضمن نقصاً حقيقياً لاستقامة الفرد واستقلاله، وليس ، ببساطة ، إستعادة الماهية الكلية للفرد أو ذاته الحقة : الاغتراب بالمعنى الثانى لا يطلبه الفرد إلا بسبب الاغتراب بالمعنى الأول. والفرد المغترب بالمعنى الثانى هو غريب عن نفسه. ويعتقد هيجل أن الثقافة، بصفة عامة، تنطوي على اغتراب ذاتى. . بمعنى قوى ، كالسيطرة على لغات غريبة، وليس على لغة المرء القومية.

السبب الثانى : ولا يمثل الجوهر الاجتماعى فى هذه المرحلة وضعاً مستقراً متماسكاً للمؤسسات أو القيم التى يمكن للفرد أن يوّحد نفسه معها : وإذا ما كرّس نفسه للدولة مستبعداً الثروة، فأن سلطة الدولة تنقلب إلى اغتراب بالمعنى الثانى، وتحوله إلى فرد (ملك) وإلى مبدد للثروة. وربما أصبحت سلطة الدولة بالتبادل صالحة أو طالحة اعتماداً على ما يراه المرء فى الدولة وهل هى تدعم الصالح العام أو غريبة عنه، وهل هى قمعية، بقدر ما ينظر إلى الثروة على أنها خادمة لمتعه العابرة أو لخير الجميع.

---

(١) ترجمه إلى العربية الأستاذ كامل يوسف حسين ونشرته مؤسسة الدراسات العربية ـ بيروت (المترجم).

وعلى ذلك فبينما كان هيجل يأمل فى المصالحة النهائية بين الفرد والجوهر الاجتماعى الذى يترك استقامة الفرد دون أن تفسد ، فإنه لم يكن يؤمن بأمكان أن يتحقق ذلك فى المجتمع المغترب الذى أقامه لويس الرابع عشر فى فرنسا، وكان تعاطفه المباشر مع "رامو" المغترب إلى أقصى حد ـ "رامو" الذى رأى من خلال محاكاة لا تخجل، القيم والمؤسسات المتغيرة المغتربة فى مجتمعه. ويذهب هيجل إلى أن حل الاغتراب بالمعنى الأول ليس اتحاداً مباشراً مع الجوهر الأخلاقى، بل تفاقم الاغتراب واستشرائه ـ فى التنوير والثورة. ويحدث الاغتراب فى سياقات أخرى متعددة. ويتحدث هيجل فى تصدير "ظاهريات الروح" وفى نهاية الكتاب معاً عن اغتراب الله، وتخارج الروح فى الطبيعة والتغلب على هذا الاغتراب فى التاريخ. وهو ينظر إلى اللغة ـ فى الكتاب السادس من "الظاهريات" لاسيما استخدام كلمات كلية مثل "الأنا" على أنها تشمل اغتراب وتخارج الأنا الجزئى (فى مقابل الكلى) بدرجة أعظم مما هو موجود في «الفعل» أو تعبيرات ملامح الوجه». وهو يرى فى التصدير أن التجربة تقتضى أن يغترب الموضوع عن ذاته ثم يعود إلى نفسه من هذا الاغتراب. ونحن على سبيل المثال : لن نستطيع فهم الظواهر إلا باستدعاء تجريدات تبدو فى الأصل بعيدة عن الظواهر ذاتها.

وأكثر تصوير حيوى واضح للاغتراب إنما يوجد فى "ظاهريات الروح". ولكن الكلمات والأفكار معاً أصبحت هامة فى مؤلفات هيجل المتأخرة أكثر من أهميتها السابقة، وحتى هذه الأهمية لم يلاحظه الباحثون أثناء دراستهم لـ هيجل إلى أن ظهرت مناقشات ماركس للأغتراب والتخارج (فى المخطوطات الفلسفية لعام ١٨٤٤) وقد نشرت بالألمانية لأول مرة عام ١٩٣٢، ثم ترجمت إلى الانجليزية عام ١٩٥٩ .

يلغى، الالغاء Annul, Annulment

انظر : الرفع Sublation

الظاهر، الوهم، المظهر Appearance, Illusion, Shining

هناك كلمتان فى الألمانية تـعبران عن مصطلح "الظاهر" Appearance الأولى هـى Schein من الفعل Scheinen والثانية هى كلمة Erscheinung من الفعل Erscheinen :

(١) لكلمة Scheinen معنيان متميزان :

أ - "يشع" ، و"يشرق".

ب- "يفكر" ، و"يبدو".

وهناك بالمقابل : Schein وهى تعنى :

أ - "أشع" ، "أشرق".

ب- الظاهر ، المظهر ، الوهم.

(٢) ولكلمـة Erscheinen و Erscheinung كـذلك معنيـان : "يظهـر" و"الظاهر" أو "الظاهرة". لكن على خـلاف Schein و Scheinen يمكن استخدامهـما معاً ترجمة لكلمة "الظاهر" أو "نشـر" كتاب مـثلاً أو جعله يظهـر، حيث لا يكون هناك أدنى احتمال أن تكون الأشياء على خلاف ما تبدو أو تظهر عليه.

وفى فلسفة القرن الثامن عشر اتجه مصطلح Schein إلى أن يكون مرادفاً : إما لكلمة Tauschung (الخداع - الوهم) أو لكلمة Erscheinung (الظاهر). غير أن كانط وضع تمييزاً بينهما، فكلمة Erscheinung هى الظاهرة التى يمكن أدراكها، فما ندركه هو موضوع يتطابق مع صور الحساسية والفهم، فى مقابل النومين Noumenon (أى الشىء فى ذاته) أى الواقع الذى يجاوز الحس أو الموضوع كما هو فـى ذاته (على خلاف فشته الذى ذهب إلى أن الظواهر هى نتاج نشـاط "الأنا" - ذهب كانط إلى أن الظاهر يتـضمن شيئـاً يظهر ولا يكون فى ذاته ظاهراً). أمـا كلمـة Schein فـهى تعنى بالمقـابل "الوهـم" الذى يؤدى إلى حكم زائف اما عن الظواهر أو عن المسـائل التى تعلو على الحس. ولكلمة Schein أيضـاً استخدام فى الاستاطيقـا (علم الجمال) : فكل من "هردر" فى "الفنون التشكيلية" وكانط فى "نقد مَلَكة الحكم" يميزّ بين التصوير (الرسم الزيتى) بوصفه فناً للمظهر الحسى. وبين فن النحت وفن العمارة بوصفهما فنوناً للحقـيقة الحسية. مادام التصوير (الرسم الزيتى) لا

يعطينا سوى وهم الأبعاد الثلاثة. غير أن "شلر" نظر إلى Schein (بمعنى المظهر الجمالى لا "الخداع") - على أنه خاصية تتميز بها كل الفنون (فى مقابل الواقع الحقيقى Reality) وهو كذلك سمة لأى موضوع بمقدار ما يُنظر إليه من الناحية الاستاطيقية (الجمالية).

ولقد رفض هيجل تفرقة كانط بين المظهر Schein والظاهر Erscheinung، تماماً مثلما رفض "الشىء فى ذاته" الذى لايمكن معرفته. كما رفض هيجل أيضاً ما أسماه بالمثالية الذاتية عند كانط وفشته التى ترتكز عليها التفرقة التى أقامها كانط (فقد اعتقد هيجل أن الظواهر التى أدركها كانط هى مظهر Schein أكثر منها ظاهر Erscheinung) غير أن المصطلحين عند هيجل متمايزان "فالمظهر Schein" متضايف مع "الماهية Wesen":

فالماهية تبدو أو تظهر Scheint لكنها هى نفسها تظل مختبئة خلف غلالة من المظهر Schein "فى هذه الحالة فإن "الوجود - Sein" (أعنى وجود ما نعرفه على نحو مباشر) هو المظهر Schein بمعنى أنه يعتمد على شىء آخر كالماهية، وبمعنى أن هذه الماهية تتجلى فيه تماماً. (الوجود Sein والمظهر Schein متشابهان من الناحية الصوتية لكنهما متباعدان من حيث الاشتقاق اللغوى). غير أن كلمتى Schein و Scheinen يظلان عند هيجل بمعنى "يشع" و"يشرق". (وهما يرتبطان ارتباطاً وثيقاً بكلمة ملتبسة مثلهما وهى الانعكاس Reflection) . وهكذا يتحدث هيجل عن الماهية التى تشع من الداخل، أو فى ذاتها، كما لو كانت الماهية نفسها وتميزاتها من المظهر Schein قد تكونّت من عملية مماثلة لتلك العملية التى بواسطتها أظهرت الماهية نفسها فى الخارج : انه فقط عن طريق طرح الظاهر (أى اشعاعه فى الخارج) - كما هى الحال فى فقاعات السائل الذى يغلى - ثم بعدئذ ينسحب هذا الظاهر (ليشع فى الداخل)، وهكذا تكوّن الماهية نفسها كماهية.

ويستخدم هيجل أيضاً هذه الفكرة عن المظهر Schein المزدوج مرتبطة بأزواج أخرى من المصطلحات المتضايفة. فمثلاً بمقدار ما يشع الكلى فى ذاته، فإنه يكون كلياً أو جنساً بالمعنى الدقيق (مثل "اللون" فى علاقته "بالأحمر" ...الخ)، على حين أنه بمقدار ما يشع خارجياً، فإنه يصبح متخصصاً أو أنواعاً أو هو الجزئى فى مقابل "الآخر" الذى يشع فيه (مثل "اللون" فى علاقته "بالشكل" والهيئة، أو "الصوت") (هاهنا نجد المظهرSchein يتبادل مكانه مع الانعكاس Reflexion). ويعتقد هيجل مثل "شلر" أن الفن يتضمن ظهوراً أو اشعاعاً. وهو يفرق بين "المظهر" و"الخداع" ويربط بينه وبين المماثل له صوتياً (والمرتبط به من حيث الاشتقاق اللغوى، وهو: الجميل Schön).

تختلف كلمة erscheinen, erscheinung فى استخدام هيجل عن كلمة schein و scheinen من زوايا متعددة :

(١) كلمة Erscheinung هى الظاهر بالنسبة للماهية، غير أن الماهية تفض نفسها تماماً فى الظاهر ولا تترك شيئاً مختبئاً. (القوة الأصلية للمقطع الاستهلالى Er تعنى "من الداخل" وهو الذى أدى إلى فكرة الانتقال أو "الحالة الناتجة"، ومن ثم إلى فكرة "الوصول إلى" أو "بلوغ كذا" ...).

(٢) كلمة Erscheinung مثل Schein تعني عابر، يعتمد على. لكن ما يعتمد عليه، وما يستسلم له ليس ماهية ـ على الأقل على نحو مباشر، بل هو ظاهر آخر. ومن ثم فكلمة "الظاهر" في مقابل "المظهر" هي عالم أو كل متنوع من الاعتماد المتبادل، أو هي هو عالم متقلب.

(٣) وكلمة Erscheinung تقابل أساساً ـ ليس الماهية ـ بل "التصور" (الفكرة الشاملة) ... أو الوجود بالفعل [١]، (أي ما يجسّده التصور أو الفكرة الشاملة تماماً، وما هو عَرَضي وعابر وليس ضرورياً، ولا عقلياً ولا ثابتاً أو مستقراً. فمثلاً علم النفس التجريبي لا ينظر إلا ما ظهر من الذهن Mind في حين أن علم النفس الميتافيزيقي لايدرس إلا فكرته الشاملة في حين أن المنظور الصحيح، فيما يعتقد هيجل، هو أن ينظر كيف تحقق الفكرة الشاملة للذهن نفسها (أو الروح) في عالم الظاهر.

وعلى حين أن الجريمة هي مجرد مظهر Schein مادامت تتعارض مع الحق، والحق يستعيد نفسه عن طريق سلب (عن طريق العقوبة) هذا المظهر أو نفيه. والتعاقد الجزئي هو ظاهر طالما أنه على حين أنه لايتعارض مع الحق، فهو ليس سوى تجل عارض له فحسب[٢]. (ويمكن أن يتغير تطبيق "الظاهر" و"المظهر" تبعاً لنظرة هيجل في السياق المعّني، وكذلك البِنية العقلية والفكرة الشاملة التي تعارضه).

---

(١) وذلك يعني أنها ظاهر الماهية، ومعرفتنا للظاهر على أنه ظاهر تعني أننا نعرف الماهية في نفس الوقت لأن الماهية هي التي تظهر. كما أن الظاهر هو الذي ينم عن الماهية ـ راجع كتابنا "المنهج الجدلي عند هيجل" مرجع سابق (المترجم).

(٢) راجع كيف يؤدي العقد الجزئي إلى الخطأ عندما يجسد الارادة الجزئية. فيصبح تعسفاً "أعني عَرَضياً". فيسير نحو الخطأ لكي يصبح ظاهراً في صورة تعارض بين مبدأ الحق والارادة الجزئية ... لكن الحق يسترد وجوده عن طريق نفي هذا النفي ذاته ". فإذا كان الخطأ ـ بأنواعه نفي للحق ، فإن الجزاء أو العقوبة هي نفي لهذا النفي وبالتالي استعادة الحق لمكانته الأولى ... قارن أصول فلسفة الحق لهيجل ص ٢٤٢ من ترجمتنا العربية طبعة مكتبة مدبولي بالقاهرة ١٩٩٦ (المترجم).

عالم الظاهر - سواء في "ظاهريات الروح" أو "علم المنطق" - يخلق عالماً آخر، عالماً هو جوهري أو في ذاته وهو المعارض لعالم الظاهر. وتفاعل الظاهر يحكمه "قوانين..Gesetze" (ويربطها هيجل بفكرة أن أي ظاهر يوجده أو يُحدثه وينتجه ظاهر آخر). وتفسر القوانين التغيرات في عالم الظاهر. لكن طالما أن هذه التغيرات هي أضداد (فما هو حار يصبح بارداً ... الخ) فإن القوانين لابد أن تخصص ما هو موجود في عالم الظاهر : فالحار ، مثلاً ، هو من حيث جوهره، أو ذاته بارد ... وهكذا. ويوحي ذلك بعالم هو معارض لعالم الظاهر، فكل شيء كان له في عالمنا كيف معيّن، سوف يكون له هذا العالم في ذاته : الكيف المضاد.

مغزى هذا العالم المضاد غير واضح : فهل يزعم هيجل أنه لا يمكن التمييز بين هذين العالمين ؟ بعض أمثلته تدل على أنه لا يمكن التمييز بينهما (مثل الأقطاب المتضادة للمغناطيس، والقطب السالب والموجب في الكهرباء) في حين أن بعضها الآخر لاتدل على ذلك مثل (الأبيض والأسود). فهل علينا أن نعتقد أن الذات بشرية بوصفها تسكن أحد هذين العالمين وبما أنها تعاني من تقابل مضاد أو بالأحرى على أنها تجاوز العالمين وتمسك بهما معاً في الفكر (مما يدل على الأقل على أن الذات ليس ظاهراً محضا؟) لكن هناك بعض الأشياء الواضحة : -

أولاً : للفكرة مصادر ومعاني متنوعة عند هيجل : لقد أسرته ، مثل شلنج. فكرة قطبية المغناطيس والكهرباء ، لكن كان لها أيضاً مغزى أخلاقي وديني . مثلاً في التقابل بين الخير والشر. (انظر الاغتراب في "ظاهريات الروح" الكتاب السادس ب).

ثانياً : أضداد مماثلة في جميع مؤلفاته: فالعالم الاجتماعي المغترب بعد سقوط روما قد خلق بالمثل عالم الإيمان المضاد.

ثالثاً : رغم اهتمام هيجل بالعالم المضاد، وإيمانه بأن عالمنا هو عالم الظاهر، فإنه يرفض الإيمان بعالم الما وراء، والشوق إليه في آن معاً. وهو الإيمان الذي كان عاماً وشائعاً بين معاصريه (كانط، وشلنج، وهردر ...الخ) فالماهية أو البنية المنطقية (التي لا يتردد هيجل في أن يطلق عليها اسم الله) لعالم الظاهر تتجلى تماماً في تفاعلها وانعكاساتها. (ولقد ربط بعض الباحثين من أمثال "شكلار..Shklar" في كتابه "الحرية والاستقلال" بين العالم المقلوب أو المعكوس، وعالم المثل عند أفلاطون، ولكن عالم المثل عند أفلاطون هو عالم مثالي، وليس عكساً لعالم الظاهر.

تعسفى، تعسف Arbitrary, Arbitrariness

راجع الارادة Will

الفن، والجمال، والاستاطيقا Art, beautyand Aesthtics

كلمة الفن Kunst (Die) (فن ، مهارة، حرفة مأخوذة من Können : يستطيع، قادر") ليس لها فى الأصل أى ارتباط خاص بالجمال schönheit تماماً مثل كلمة Techne اليونانية (فن - صنعة) - كما أنها لاترتبط ارتباطاً خاصاً بما كان يُعرف فى القرن الثامن عشر باسم "الفنون الجميلة" فى مقابل :

(١) الفنون الحرة السبعة فى العصور الوسطى [١] بما فى ذلك علم الفلك والرياضيات ، والفلسفة.

(٢) حرفة ، مهارة، مهنة. (وكلمة kunst ـ على خلاف كلمة فن الانجليزية Art ـ ليس لها أى ارتباط خاص بفن التصوير (الرسم الزيتى). والفكرة الشاملة عن الفن تشمل فن العمارة، أو النحت، والموسيقى، والتصوير (الرسم الزيتى) والشعر، وهى ترتد إلى أفلاطون. وان كان أفلاطون قد درس الفن والجمال منفصلين (درس الجمال فى محاورة "المأدبة"، ودرس الفن فى محاورة "الجمهورية"). ودرسهما أرسطو فى كتاب "الشعر".

والفن عند أفلاطون وأرسطو عندما لا يكون صنعة بسيطة، ينطوى أساساً على محاكاة الطبيعة والأعمال البشرية. ولقد قارنت الأفلاطونية المحدثة ـ لاسيما أفلوطين ـ أولاً بين الفنان وخالق الكون (لاسيما الصانع الالهى الذى أشار اليه أفلاطون فى محاورة "طيماوس" الذى يقوم بتجسيد "**المثل**" فى المادة). وهكذا نجد أن الفنان لا يحاكى منتجات الطبيعة بل النشاط الخلاّق للطبيعة : فهو يحقق فى الأعمال الفنية فكرة المادة

---

(١) الفنون الحرة : مصطلح مدرسى أُطلق على مواد الدراسة السبعة فى المدارس اللاتينية، وهى : النحو، والبلاغة، والمنطق، ثم الحساب، والهندسة، والفلك، والموسيقى. وسُميت كذلك لأنها تعد طلابها للمهن الحرة. (المترجم).

المدركة حسيًا. ولقد كان الفن لايزال ينظر إليه فى القرنين السابع عشر والثامن عشر على نحو واسع، على أنه تقليد ومحاكاة. غير أن هذه النظرة رفضها "جوته، وهيجل" وخصوصًا "شلنج" الذى وضع ابداع الفنان فى مقابل ابداع الطبيعة.

لقد جمع "أفلوطين" مفهومى الفن والجمال معًا (التساعية الخامسة، الكتاب الثامن، فقرة ١)، والأعمال الفنية فى رأى هيجل هى أساسًا جميلة Schön . وعند مفكرين مبكرين من أمثال بيرك Burke وكانط (لاسيما فى بحثه " ملاحظات حول الشعور بالجمال والجلال" عام ١٧٦٤) أصبح الجليل ..des Erhabene مقولة استاطيقية تتسق مع مقولة الجميل des Schöne (ولقد ظهر مصطلح الجليل لأول مرة فى القرن الأول الميلادى فى كتاب منسوب إلى لونجينوس..Longinus عنوانه "فى الجليل". غير أن نفور هيجل من الصرامة العقلية، وخصوصاً من اللامتناهى الزائف أو الفاسد جعل الجليل يلعب دوراً ضعيفاً فى كتاب "محاضرات فى الاستاطيقا" (علم الجمال)، وقد انحصر أنْ قليلاً أو كثيراً فى الفن الرمزى فيما قبل الكلاسيكية على نحو غير مقتنع من الناحية الجمالية. وهو الفن الذى لا يكون فيه الشكل والمضمون فى حالة انسجام. غير أن مصطلح Schön هو أوسع من مصطلح "الجميل" على نحو ما يرد فى سياق مثل "قطعة جميلة من العمل"، و"قام بعمل طيب لشىء ما". والجمال Schönheit عند هيجل يوفق بين المتنافرات ذات المغزى بل حتى القبح.

ومصطلح "الاستاطيقا Aesthetics" (من الكلمة اليونانية Aisthesis "الادراك الحسى" و"يدرك حسياً" ومن ثم فهى تعنى حرفياً "دراسة الادراك الحسى") ـ ولقد استُخدم المصطلح لأول مرة ليعنى "دراسة الجمال الحسى" (بما فى ذلك جمال الطبيعة وجمال الفن فى وقت واحد) ـ استخدمه أحد أتباع "ليبنتز" هو أ. ج. بومجارتن لاسيما فى كتابه "الاستاطيقا" (١٧٥٠ ـ ١٧٥٨) [1]. ولقد اعترض كانط فى كتابه "نقد العقل الخالص" على هذا الاستخدام وعلى آمال بومجارتن فى أن "...يضع التقييم النقدى

(١) الكسندر بومجارتن A. Baumgarten (١٧١٤ ـ ١٧٦٢) فيلسوف ألمانى درس فى جامعة هاله حيث كان من تلامذة فولف استخدم فى اطروحته عام ١٧٣٥ بعنوان تأملات فلسفية" ـ لأول مرة كلمة "استطيقا" للإشارة إلى علم خاص. ثم ألقى محاضرات فى فرانكفورت فى هذا العلم الجديد "علم الجمال". ثم أصدر عام ١٧٥٠ الجزء الأول من كتابه "الاستطيقا" ثم أصدر الجزء الثانى فى عام ١٧٥٨ وكان يحلم بإصدار بقية الأجزاء لكنه مات فى سن مبكرة (المترجم).

للجميل تحت مبادئ عقلية، وأن يرفع قواعده إلى مرتبة العلم ... " (A21 B35 f.) واحتفظ للكلمة بمعناها الأصلى، الذى يعنى دراسة شروط الادراك الحسى. لكنه فى كتابه "نقد مَلَكة الحكم" استخدم المصطلح بالمعنى الذى استخدمه فيه "باومجارتن"، فى الوقت الذى ظل فيه مصراً على أنه "ليس هناك علم للجميل، بل يوجد نقد للجميل فحسب، وليس هناك علم جميل، بل فن جميل فقط" (فقرة رقم ٤٤). وفى "محاضرات فى الاستاطيقا" نقد هيجل مصطلح Asthetik . لتشديده على "الحسى"، وعلى "الشعور"، لكنه احتفظ به كعنوان لمحاضراته. (كما رفض مصطلحاً مقترحاً آخر هو Kallistik الذى يعنى "دراسة الجمال" من الكلمة اليونانية Kalos, Kallos التى تعنى "الجميل" و"الجمال") نظرًا لأنها تشمل الجمال بصفة عامة وليست محصورة فى جمال الفن فحسب.

فى ألمانيا فى عصر هيجل كانت كلمة "الاستاطيقا" سائدة بفضل كتاب كانط "نقد ملَكَة الحكم" فقد ذهب فى معارضة تفسيرات المنفعة، واللذة، والتفسيرات العقلية الخالصة) ـ إلى أن الجميل يؤدى إلى متعة "نزيهة" تنشأ من اللعبة الحرة لخيالنا، وهى "غير تصورية"، وتتخذ شكل الغرضية، دون أن تعرض للغاية، "وهى موضوع" متعة كلية عامة" وهى تنشأ من ملَكَة الحكم فى ارتباطها بالشعور. ونحن نلقي بفكرتنا عن الجمال إلى عالم ليس جميلاً من الناحية الذاتية، وننظر إلى الجمال على أنه رمز للخير الأخلاقى.

انتقل مصطلح "الاستاطيقا" ـ بعد كانط ـ إلى مركز الفلسفة الألمانية :

أولاً : ذهب شلر خصوصاً فى كتابه "التربية الجمالية للإنسان" (وهو كتاب أُعجب به هيجل كثيراً) إلى أن الجمال موضوعى، وأن تأمله سوف يعالج "الاغتراب" الذى أصاب الإنسان الحديث، والتصدع بين الانسان والطبيعة، والشقاق بين الإنسان والإنسان، والصراع بين العقل والرغبة.

ثانياً : نظرية فشته التى تقول أن عالم الظاهر قد انتجه نشاط "الأنا" (وهو حر ومع ذلك ضرورى) موحياً بوجود تواز بينه وبين نشاط الفنان الابداعى. ولقد طوّر شلنج، بصفة خاصة، هذا التوازى، وذهب فى كتابه "مذهب المثالية الترنسندنتالية" إلى أن حجر الزاوية فى الفلسفة هو فلسفة الفن : فالفن يتوسط بين الروح والطبيعة، طالما أن النشاط الفنى يجمع بين الابداع الحر الهادف للروح مع ابداع الطبيعة الضرورى غير الواعى.

وهكذا فسر الفلاسفة المثاليون الألمان الفن بطرق تختلف عن تفسير كانط من زوايا متعددة ومترابطة على النحو التالى :

(١) الجمال موضوعى انه انكشاف الروح، والفكرة، والالهى فى عالم الظاهر.

(٢) على حين أن كانط لم يكن مهتماً إلا بالحكم الذاتى للذوق، فقد كان هؤلاء الفلاسفة أكثر أهتماماً بالفنان وانتاجه.

(٣) لقد كان كانط على استعداد لرؤية الجمال فى الطبيعة كما هو فى الفن، لكن خلفاءه قللّوا من قيمة الجمال فى الطبيعة. فالطبيعة عند شلنج، مثل الروح، مصبوغة بصبغة الروح، والمثل الأعلى، لكنها من حيث الجمال أدنى من الفن الذى يوّحد بين الروح والطبيعة. والروح عند هيجل خرجت من الطبيعة التى هى أدنى من حيث الجمال من منتجات الروح، ولا تُرى على أنها جميلة إلا فى ضوء مثل هذه المنتجات.

(٤) لم يكن كانط يهتم بتاريخ الفن (ولا بتاريخ التذوق) لكن المثاليين أفسحوا مكاناً مركزياً لمثل هذا التاريخ.

لقد أثمر تفسير هيجل للفن، من ناحية، برنامجاً شارك فيه فشته وشلنج، فهو فى "ظاهريات الروح" (الكتاب السابع ، ب) يدرس الفن تحت عناوين "الدين" وليس "الروح" ـ ديانة الفن "(اليونان) تظهر بين "الديانة الطبيعية" (الفرس، والهند، ومصر) وديانة الوحى (المسيحية). لكننا فى "موسوعة العلوم الفلسفية" فى الجزء الثالث نجد أن أشكال الفن مع أشكال الدين والفلسفة، أصبحت قسماً من "الروح المطلق"ـ، الروح التى تفترض سلفاً : السيكولوجية الفردية "للروح الذاتى"، والمؤسسات الاجتماعية "للروح الموضوعى" لكنها تتجاوزهما معاً. وللفن ، مثل الدين والفلسفة، قيمة عقلية ومعرفية فهو يكشف بالتدريج طبيعة العالم، وطبيعة الإنسان، والعلاقة بينهما، المطلق فى صورة حسية أو صورة الحدس، فى حين أن الدين يفعل ذلك فى صورة تمثل مجازى. وتفعله الفلسفة فى صورة الفكر أو التصور (الفكرة الشاملة). ولقد جمع هيجل فى "محاضراته فى الاستاطيقا" تفسيراً نسقياً للفن مع تفسير لانكشافه طوال التاريخ. وينقسم الفن أولاً إلى ثلاثة أساليب رئيسية : الأسلوب الرمزى، والكلاسيكى، والرومانسى. ثم ينقسم الفن ثانياً إلى أجناس : فن العمارة، فن النحت، فن التصوير، والموسيقى والشعر.

ويقع الفن ـ من الناحية التاريخية ـ فى ثلاث فترات رئيسية : الشرق القديم (لاسيما

مصر)، ثم اليونان والرومان القديمة، وأخيرا فترة الحداثة المسيحية. (هذه الأقسام، والأقسام الفرعية التفصيلية الأخرى تتأس من الناحية التصورية لا من الناحية التجريبية، وهى تعتمد إعتماداً تاماً على النسق التصورى الذى عرضه فى المنطق. غير أن هيجل يدعمه بثروة هائلة من المواد التجريبية). جنس الفن ـ على حين أنه يقع فى جميع الفترات، فإنه يسيطر فى حقبة معينة، ويرتبط بأسلوب جزئى معين مثل فن العمارة فهو صورة الفن الرمزى الذى كان مسيطراً فى مصر. ولقد تحول فن العمارة فيما بعد إلى الأسلوب الكلاسيكى أو الأسلوب الرومانسى، لكنه لم يكن هو الجنس المسيطر فى تلك الفترات فلم يقدم للمطلق أعلى تعبير فنى يمكن أن يوجد فى هذه الفترات.

لقد عاش هيجل فى عصر الفنانين العظام. وكان بعضهم من أصدقائه (من أمثال جوته وهلدرلين) ـ لكنه أنكر على الفن المكانة السامية التى أعطاها له شلنج (وكثير غيره من المعاصرين).

أولاً : الفن بصفة عامة يعبر عن المطلق بطريقة أقل كفاية مما يفعل الدين والفلسفة، نظراً لأن الحدس وسط أدنى من التصور والفكر. (فالفلسفة مثلاً يمكن أن تشمل الفن، لكن الفن لا يمكن أن يتضمن الفلسفة).

ثانياً : لا يستطيع الفن فى العصور الحديثة أن يعبّر عن نظرتنا إلى المطلق بطريقة مقنعة على نحو ما عبّر عن وجهة النظر فى العصور المبكرة. فقد عبّر الفن عند الأغريق عن نظرة اليونان إلى العالم برشاقة وبطريقة مناسبة للغاية وربما أكثر مما فعلت الفلسفة اليونانية. وفى استطاعة الفن الرومانسى أن يعبر عن أفكار مثل "التثليث" ـ وهو حين يفعل ذلك يتجاوز نطاق الفن ويفقد الانسجام وجمال الفن الكلاسيكى. ولقد وافق شلنج على أن الفن عند اليونان لم يتم تجاوزه أو حتى التساوى معه فى العصور الحديثة.

لكنه توقع أن يحدث ذلك فى المستقبل بعد خلق أساطير حديثة يمكن مقارنتها بالأساطير عند "هوميروس". غير أن هيجل اعتقد أن الفن لم يعد باستطاعته أن يجذب نظرتنا المعقدة إلى العالم وليس له مستقبل كأداة للتعبير عن المطلق.

وترتبط نظرية هيجل عن نهاية الفن بنظرته إلى المجتمع الحديث. فكل من هيجل وشلنج يذهب إلى أن الفن، رغم أنه النتاج المباشر للأفراد من أصحاب الموهبة أو العبقرية ـ فإنه بمعنى أوسع نتاج المجتمع أو الشعب المتحضر الذى ينتمى إليه هؤلاء الأفراد. (وبسبب أن الفن لا يعتمد فقط على الموهبة القومية للفنان فقد كان له تاريخ). ويعتقد شلنج أن المجتمع أو الدولة يمكن ـ وينبغى عليها ـ أن تكون عملاً من أعمال الفن.

هيـجل، بالمقابل ، على حـين أنه يوافق على أن المجـتمع اليـونانى كانت لديه خـاصيـة الانسجـام والتماسك فى الفن، فـإنه لم يعتقـد فى أعماله الناضــجة أن هذا المثل الأعلى الجمالى يمكن استعادته فى المجتـمع الحديث. فالإنسان الحديث هو أيضاً مفكر وواع لذاته للغاية، ومشتت كذلك جداً فى الحياة الاقتصادية المعقدة للمجتمع المدنى بحيث لا يستطيع أن يشكل كلاً متماسكاً من الناحية الجمالية، ولا يمكن أن تظهر الأعمال الفنية عند اليونان فى هذا الميحط غير الاستطيقى.




محمد خطاب



الوجود، والعدم، والصيرورة — Being, Nothing, Becoming

صيغة المصدر لفعل الكينونة فى اللغة الألمانية هى Sein، وهو كغيره من صيغ الأفعال الألمانية يمكن استخدامه كاسم Sein (das) أى "الوجود". وعلى خلاف فعل "الكينونة" فى الانجليزية، فإن فعل sein الألمانى يستخرج منه اسم فاعل متميز seind الذى يستخدم كصفه ("ما يوجد" أو "الموجود") أو جملة اسمية das seind "ذلك الذى يوجد". وهو حين يستخدم كفعل فإن كلمة sein يمكن أن تكون حملية أو اقرانية أو وجودية فى شىء من التكلف. ويشير sein كاسم، الى الوجود أو الوجود الفعلى Existence لأشياء بصفة عامة فى مقابل الوجود المتعيّن أو طابعها المحدد Dasein.

ولقد ربط هيجل ـ فى تاريخ الفلسفة مقولة الوجود ببارمنيدس ـ بصفة خاصة ـ الذى ذهب إلى أنه مادام الموجود لايمكن أن يكون غير موجود، فإن الوجود يستبعد السلب أو النفى، والتعين، والصيرورة.

ونفى الوجود هو على وجه الدقة "اللاوجود Nichtsein" غير أن هيجل رفض هذا المصطلح مفضلاً مصطلح "العدم Nichts"، أو الاسم الذى يصاغ منه Nichts (das)، نظراً لأن مفهوم "اللاوجود" هو ـ أو ربما فُهم على أنه ـ متوسط، أعنى أنه مشتق من سلب الوجود Sein بدلاً من أن يكون مباشراً أو بدائياً بالطريقة التى يوجد عليها الوجود. (وكلمة العدم الألمانية ذاتها Nichts هى حالة المضاف لكلمة nicht (عدم) فى اللغة الألمانية فى طورها المتوسط (وهى من كلمة ni-wiht "ولا قلامة ظفر") وكلمة nicht "ليس" هى حالة المفعول به. غير أن هذا التوسط المعقد ليس واضحاً فى اللغة الألمانية الحديثة).

ومصطلح "الصيرورة Das Werden مصاغ من الفعل Werden بمعنى "يصير" (وتستخدم الصيرورة أيضاً كفعل مساعد فى صيغة المستقبل وفى الأفعال المبنية للمجهول. وهكذا نجد أن عبارة iche werde fahien تعنى "سوف أقود"، وعبارة geliebt werden تعنى "أن يُحب" أو "أن يكون محبوباً". وعند هيجل ترتبط الصيرورة يهراقليطس الذى ذهب الى أن كل شيء محكموم عليه لا بالوجود، بل بالصيرورة والصراع الدائمين ولقد أقرّ أفلاطون هذه النظرية بالنسبة لعالم الظاهر، وذهب فى محاورة "طيماوس" إلى أن كلمة "الوجود" ينبغى أن تطلق فقط على "عالم المثل" غير المتغير، فى حين لا يطلق لفظ "الصيرورة"، إلا على العالم المنحط عالم الظاهر. ولقد شارك اليونانيون المتأخرون ـ فى الأعم الأغلب ـ أفلاطون فى تفضيله مصطلح الوجود على مصطلح "الصيرورة" بينما اتجه المفكرون الألمان على العكس، إلى تفضيل الصيرورة على صرامة الوجود، وطبقوا مفهوم "الصيرورة" على تطور التاريخ والحياة الذى يفض نفسه فى طريق وعر ملىء بالصراع. ولقد نظر "ايكهارت" إلى الصيرورة على أنها ماهية الله. وجوته الذى كان شعاره "عليك أن تصير ما أنت عليه !" ردّده "نيتشه" فى كتابه "هكذا تكلم زرادشت" (١٨٨٣ - ١٨٨٤) محدداً ما الذى يصير إليه العقل (الذى يستمتع بالتطور) وما الذى صار إليه، وما الذى يوجد عليه، بالنسبة للفهم ("الذى يريد أن يمسك بكل شيء بصلابة، حتى يستطيع الافادة منه"). وكما كتب نيتشه فى كتابه "العلم المرح" ١٨٨٢ : "أننا نحن الألمان هيجيليون حتى إذا لم يوجد بيننا أى هيجل على الاطلاق، من حيث أننا (على عكس اللاتينين جميعاً) نعيّن للصيرورة والتطور معنى أعمق وقيمة أكثر ثراء، مما ننسبه إلى ما هو موجود . ومن الصعب علينا أن نؤمن بتبرير مفهوم "الوجود". !!

ولقد رأى هيجل ـ مثل هيراقليطس ـ أن التضاد والصراع جوهرى للصيرورة. كما رأى العالم ذاته، والأفكار الشاملة أو المقولات التى نضعه فيها أقرب إلى مقولة الصيرورة منه الى مقولة الوجود بمفهومها الساكن. وليس المطلق كائناً ساكناً لا يتغير يكمن خلف محاولاتنا فهمه، بل هو تطور هذه المحاولات نفسها. وبالمثل فإن العلم ليس مجموعة من النتائج المستقلة عن المسار الذى سرنا فيه حتى وصلنا إليها، وإنما هو يتضمن أساساً، هذا المسار. غير أن هيجل لم يهجر مثل نيتشه وهيراقليطس (كما فسّره هيجل) الوجود تماما لصالح تدفق لاينقطع. فالفترات الفاصلة نسبياً للوجود المستقر، عالم الفهم لا عالم

العقل، هى فترات جوهرية للعالم، وللنسق التصورى للمنطق، ولحياتنا الاجتماعية والسياسية.

ويظهر التفسير الرئيسى لهيجل : للوجود ، والعدم ، والصيرورة فى المنطق. فها هنا نجد أن لفظ الوجود يُستخدم بطريقتين رئيسيتين : -

الأولى : يقال الوجود فى مقابل "الماهية" و "الفكرة الشاملة". وهو يشير إلى أول قسم من أقسام المنطق الرئيسية الثلاثة. (نظرية الموجود) أعنى السمات السطحية "المباشرة" للأشياء [1]. سواء الكيفيفة أو الكمية معاً : فى مقابل ماهيتها الداخلية وبنيتها الفكرية. ويواصل هيجل سواء فى المنطق أو فى أى مكان آخر (مثلاً فى بحثه عن الأدلة على وجود الله) استخدام لفظ "الوجود" على أنه نقيض "التفكير" ، و "الفكرة الشاملة".

ثانياً : داخل دائرة الوجود هناك الوجود (الخالص) الذى يدل أولاً على مقولة "مباشرة" يبدأ بها المنطق. فالوجود هو البداية المناسبة طالما أنه لا يتضمن ـ على خلاف الوجود المتعين Das seins أية تعقيدات داخلية كالتى يتطلبها التطور داخل المنطق: فتطبيق الوجود على أى شىء يعنى ، ببساطة، أن تقول أنه موجود دون أن تنسب إليه أى تعين كيفى بعد ذلك. (ويذهب هيجل فى "ظاهريات الروح" الكتاب الأول إلى أن اليقين الحسى يرادف مثل هذا الوجود "التاريخ"). وطالما أن الوجود غير متعين تماماً فإنه يرادف العدم ـ أو هو يصبح عدماً. لكن العكس صحيح أيضاً فمادام العدم هو بدوره غير متعين تماماً فهو الوجود أو يصبح وجوداً [2].. وهكذا نجد أن كل مقولة من مقولتى الوجود والعدم تنتقل إلى الأخرى. وعلى هذا النحو تتكون فكرة الصيرورة (وتتضمن الصيرورة أيضاً الوجود والعدم معاً أو هى وحدتهما، ولهذا فإن الصورة اما أن تعنى صار كذا بعد أن

---

(١) يقع المنطق الهيجلى فى ثلاث دوائر كبرى من المقولات : (١) مقولات الوجود. (٢) مقولات الماهية. (٣) مقولات الفكرة الشاملة. ولفظ الوجود يستخدم هنا كأسم لمقولة جزئية أعنى الوجود الذى يعارض العدم. وهو أيضاً أسم لدائرة من المقولات لا تكون المقولة السابقة سوى واحدة منها فحسب، وبهذا المعنى الواسع تضم دائرة الوجود العديد من المقولات ومن المقولات الفرعية: الكيف والكم والقَدْر (المترجم).

(٢) الوجود هنا هو الوجود الخالص الذى يخلو من كل تعين فلا هو "س" ولا "ص" ولا هذا ولا ذاك...الخ بل هو اللا تعين الخالص أو هو السلب الخالص لأنه خلو من كل تحديد ومن ثم فهو فكر فارغ أو عدم. وقل الشىء نفسه بالنسبة للعدم فهو ليس انعدام هذا الشىء أو ذاك وليس سلباً معيناً، بل هو سلب بلا تحديد أو تعين، وكل ما يمكن أن نقوله أنه "عدم" موجود فحسب. وهكذا ينتقل العدم إلى الوجود كما انتقل الوجود إلى العدم من قبل. وهذا الانتقال من احدهما إلى الآخر هو الصيرورة (المترجم).

لم يكن، أو توقف من أن يكون كذا بعد أن كان). لكن الصيرورة بدورها غير مستقرة طالما أنها تنطوى على مقولتين متناقضيتين هما الوجود والعدم، وهكذا تنهار الصيرورة وتصبح الوجود المتعين ..Dasein[1].

ولقد أقلقت هذه الفكرة شراح هيجل ونقاده... ومنهم فويرباخ - منذ ظهورها لأول مرة. فهل فكرة الوجود الخالص فكرة حقيقية أصيلة ؟ هل هى فكرة مباشرة، هى هى تفترض سلفاً استباقاً لنهاية المنطق أى الفكرة المطلقة ؟ كيف تظهر الأفكار الشاملة أو كيف تنتقل الواحدة منها إلى الأخرى، بدلاً من أن تبقى ساكنة مرتبطة اما بالهوية أو الاختلاف. (أو بعلاقة أكثر تعقيداً هى علاقة : الهوية فى الاختلاف. .؟ ولماذا تكون الصّيرورة هى الناتج المناسب وعلى نحو فريد ، لعدم استقرار الوجود والعدم . .؟ وربما خفّت بعض هذه الصعوبات، إلى حد ما، إذا ما تذكرنا سياق النزاع اللاهوتى والميتافيزيقى الذى كتب فيه هيجل والذى أشار إليه فى هذه الفقرة من "كتاب المنطق". لقد مال معاصرو هيجل إلى القول بمزاعم مثل "الله (أو المطلق) هو وجود خالص" أو القول بأن المطلق هو هوية خالصة أو حياد خالص". (ويعتقد هيجل أن القول بأن "المطلق هوية" أو أى تعبير آخر مماثل يرادف "الوجود" لو أنه عبّر عن تصور مباشر). غير أن هيجل يذهب إلى أنه إذا لم يكن ثمة شيء صادق (أو يمكن معرفته) عن الله أو عن المطلق سوى أنه موجود، فإن هذه المزاعم لن تختلف عن القول بأن الله أو المطلق ليس شيئاً أو أنه غير موجود. لكن على العكس إذا ما قلنا ان الله ليس موجوداً أو أنه عدم، فهو كذلك غير مستقر، وذلك يساوى قولنا انه موجود. (وقد يجادل المفكر الملحد فى هذه الخطوة، غير أن هيجل يعتقد أن أى زعم تصورى حول الواقع الحقيقى Reality هو زعم عن الله أو المطلق. وهو ينطوى، على أقل تقدير ، على الحد الأدنى من التأليه Theism) . والطريق الوحيد للخروج من هذه

(١) الصيرورة هى انتقال الوجود إلى العدم. لكن العدم هو الوجود، وإذن فالصيرورة هى انتقال الوجود إلى الوجود. لكن ذلك ليس صيرورة ومن ثم فقد اختفت الصيرورة. وهكذا تنهار الصيرورة وتتحطم ونتيجة هذا الانهيار أن نصل إلى اتحاد الوجود والعدم يصيب كلا منهما بالشلل بحيث لا يكون أمامنا سوى وجود دخله السلب (أو العدم) فقطّعه إلى شرائح، كل شريحة هى وجود محدد أو متعين، وهكذا نصل إلى الوجود المتعين. "وهكذا تبدو الصيرورة كما لو كانت النار التى تأكل نفسها بنفسها حين تحرق الأشياء المادية، ونتيجة هذه العملية على أية حال ليست عدماً خالصاً. ولكنه وجود يتحد مع السلب فى هوية واحدة وهو ما نسميه بالوجود المتعيّن ... الموجود هنا أو هناك ... " موسوعة العلوم الفلسفية لهيجل" ص ٢٥٢ من ترجمتنا العربية مكتبة مدبولى بالقاهرة (المترجم).

الزعزعة وعـدم الاستقرار هو أن نطور التصـورات والأفكار الشاملة التى تطبق على المطلق ونجعلها أكثر ثراء.

ويعتقد هيجل أن تصور الوجود الخالص موجود على نحو ضمنى فى كلمة "هو" أى فى فعل الكينونة الموجود فى الحكم الحملى الذى ناقـشه فى دائرة الفكرة الشاملة فى نهاية المـنطـق [(١)]. لكنه فى الأقسـام الأولى من المنطق لم يكن يميز بين كلمـة "هو" الخاصة بالحمل أو الأسناد، وكلمـة "هو" الخاصة بالهويـة، وكلمة هو الخاصة بالوجـود الفعلى. وأحد أسباب ذلك هو مـيله إلى ـ وهو يفسر معنى الحكم ـ التوحيـد بين الحمل والهوية. وهناك سبب آخر ـ وإنْ كان مـرتبطاً بالسبب الأول ـ هـو أن مـثل هذه التميزات لا يمكن أن تتم إلا إذا قدمنا تصورات "أو أفكاراً شاملة"، أكثـر عينية مـن فكرة الوجـود : "ثيرا Thera هى جزيرة وعـرة المسالك" [(٢)]. و"ثيرا هى سـانتورين Sentorini" [(٣)] و"ثيـرا موجود". لايمكن التمـيز بينها ما لم نصل إلى نشر هذه التـصورات على أنها "الفردى" و"الكيف" كمـا يمثلهما "ثيـرا" و"وعرة المسالك". لكن ذلك ممنوع فى مـرحلة الوجود الخالص: إذ لابد من إعادة بناء تصورات (أفكار شاملة) جديدة من الناحية المنطقية وليست مفـترضـة سلفاً منذ البـداية. وقل مثل ذلك فى العـقم الذى تمثله قضـية "الله مـوجود" والقضية المرادفة لها وهى "الله هو الوجود" (وكذلك قضية "الله ليس شيئاً" الناجمة عن إنكار هيجل لأي مـضمون للفظ "الله" بمعزل عـما هو متـاح فى هذه المرحلة من مراحل المنطق أعنى مرحلة الوجود.

(١) راجع كتابنا "المنهج الجدلى عن هيجل" الفصل الثالث من الباب الثالث بعنوان "الفكرة الشاملة" (المترجم).

(٢) ثيـرا "Thera" أو Thira احدى جزر سيكلارس فى بحـر ايجه، وتقع فى الطرف الجنوبى الأقصى من هذه المجموعة ويعتقد أن الفينيقين والاسبرطين قد استوطنوها فى وقت مبكر (المترجم).

(٣) الاسـم القديم لجزيرة ثيرا هو سانتورين Seintorini (المترجم).

يوجد فى اللغة الألمانية، كاللغة الإنجليزية، كلمات متعددة لأنواع ودرجات الاعتقاد. ومن أكثر الكلمات ذات المغزى عند هيجل كلمات Glaube, Meinung, Glauben المشتقة من الفعل glauben بمعنى "يعتقد" ـ وهو فى الأصل يعنى "يمسك باعتزاز، و"يستحسن كذا". ولقد استخدمه الألمان فى مرحلة ما قبل المسيحية ليدل على ثقة المرء فى وجود إله. ثم عبّر فيما بعد عن العلاقة المسيحية بالله. ثم ضعف وأصبح يعنى "يعتقد".

ومثل كلمة "الاعتقاد" المشابهة فإن كلمة Glaube تشير إلى :

(١) وثق بـ ، اطمأن إلى vertrauen شخص أو إلى شىء، أو إلى الله.

(٢) قَبِلَ شيئاً ما على أنه حق . . Fürwahrhalten

(٣) ما يعتقد فيه ، لكن كلمة Glaube أضيق من كلمة "الاعتقاد"، من حيث أنها تحتوى على اعتقاد أقوى وثقة أقل فى شهادة الحس والعقل ـ مما يفعل "الاعتقاد". (غير أن الفعل Glauble لايستبعد الاعتماد على الشهادة). وهكذا فإننا نجد أن "الاعتقاد" يرقى إلى مرتبة "الإيمان" وكثيراً ما يربط هيجل بينه وبين "اليقين المباشر"ـ أو اليقين الذاتى الذى لا تلزم عنه حقيقة ـ ويقابل بينه وبين العقل ..Reason ، والتفكير، والتصور (الفكرة الشاملة). والكلمة الألمانية التى تعنى "الخرافة" Aberglaube وهى مشتقة من كلمة Glaube ـ تعنى حرفياً "الاعتقاد الفاسد المنحرف". وإنْ كان المعنى الدقيق للمقطع Aber هو "غير مؤكد". (وربما قلنا أن أقدم تخطيط لمذهب للمثالية الألمانية "عند هيجل عام ١٧٩٦ و١٧٩٧ ـ كان يستخدم كلمة Afterglauble بدلاً من كلمة Aberglube).

ويربط هيجل "الاعتقاد"، لا بالديانة القديمة ـ فقد كان اليونانيون مستغرقين أكثر مما ينبغى فى مجتمعهم ومعتقداتهم الدينية، وممارساتهم، لأن يصلو إلى الايمان أو "الثقة" ("فشتان بين أن يكون المرء وثنياً وأن يؤمن بالديانة الوثنية" [1]) ـ بل يربطه بالديانة المسيحية طالما أن كلمة "الاعتقاد" Glaube تنطوى على فصل بين الله أو المطلق والموقف

(١) "اصول فلسفة الحق لهيجل" ص ٣٩٨ من طبعة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٩٦ (المترجم).

التأملي تجاهه. ولقد كان هيجل مهتماً بصفة خاصة "بالاعتقاد Glaube فى الكتابات اللاهوتية المبكرة. ففى هذه الكتابات لاسيما فى مقاله ".. وضعية الديانة المسيحية"، ومقاله "روح الديانة المسيحية ومصيرها" - حاول الاجابة عن السؤال : كيف أصبحت المسيحية ديانة "وضعية" ؟ وهو يشتمل بين أمور أخرى - على "الإيمان الوضعى"، أعنى "على نسق من القضايا الدينية مفترضاً أن فيها حقيقة بالنسبة لنا، لأنها مطلوبة منا عن طريق السلطة التى لا نستطيع أن نرفض أن نُخضع لها إيماننا" وهذا التصور للإيمان هو تصور الكنيسة الكاثوليكية : الإيمان هو الفضيلة التى نعلو على الطبيعة بواسطتها - وبعون من الفضل الالهى - نقبل ما أوحى به الله على أنه حق، اعتماداً فقط على سلطة الله. وليس بسبب أننا فطنا إلى حقيقته بنور العقل الطبيعى.

ولقد صادق هيجل، بالمقابل، على تصور اللوثرية الذى يقول إن الإيمان ليس مسألة اعتقاد فى وقائع تاريخية معينة بل هو الثقة بالله فى تلقى الوعد الالهى. وهذا التصور للاعتقاد Glaube هو الذى نسبه إلى المسيح وإلى المسيحين الأوائل، الإيمان وليس قبول شيء ما على أنه حق، لكن بمعناه الأصلى الذى يعنى الثقة فيما هو الهى أو الإطمئنان إليه: "الإيمان بما هو الهى لا يكون ممكناً إلا لأنه يوجد داخل المؤمن نفسه عنصر الهى يعيد اكتشاف نفسه، وطبيعته الخاصة، فى موضوع إيمانه ... الحالة الوسطية، بين الظلام والابتعاد عما هو الهى، والعبودية للواقع، من ناحية، وبين حياة المرء الخاصة المقدسة تماماً، وثقته بنفسه من ناحية أخرى هى الإيمان بما هو الهى، فالإيمان هو استشعار ما هو الهى ومعرفته والشوق إلى الاتحاد به".

وبعد ذلك كان هيجل ينفر من تصور الاعتقاد سواء أكان كاثوليكيا أو بروتستانتياً، ذلك الذي يجعله مقابلاً للعقل أو للفكر التصورى:-

أولاً : لم يسمح هيجل - تحت تأثير عصر التنوير - بالقول بأنه لا بد من قبول نظريات معينة ببساطة على أساس السلطة. فالنظريات، إذا أُريد لها أن تُقبل، فلا بد للشخص أن يختبرها عن طريق "استبصاره" هو الخاص، بحيث لا تقبل على أساس سلطة الكنيسة أو الدولة.

ثانياً : رفض هيجل كل نظرة مزدوجة إلى العالم. تجعل هناك عالماً "علوياً" يفترضه الإيمان بوصفه الملجأ والملاذ من العالم الأرضى أو الواقع الدنيوى. لقد كان مثله الأعلى

أيام الشباب هو دولة المدينة اليونانية التى يشعر فيها المواطن بأنه فى بيته تماماً، فى مدينته، ومع آلهته، التى تقيم معه داخل المدينة أنْ صَّح التعبير. لكن هيجل سرعان ما هجر هذا المثل الأعلى بعد أن تحقق أن مثل هذا "الشوق والحنين" ليس إلا نسخة أخرى من الإيمان بعالم الما وراء واستعاد نفوره من الثنائية.

ثالثاً : كره هيجل التخفيف الحديث لثراء الإيمان فى المسيحية المبكرة فى العصر الوسيط إلى إيمان هزيل "بالماهية المطلقة" أو الإيمان باله لا يتصور إلا على أنه الوجود الخالص فحسب. فمثل هذا الإيمان عقيم من الناحية العقلية، عاجز عن تزويدنا بأى مركز للإيمان الشعبى، أو منح حياة جديدة للواقع الدنيوى على نحو متزايد. فهو يتصوره من منظور الآلية والمنفعة. ويعتقد هيجل أن لهذا الافقار للإيمان مصادر عديدة. التشديد البروتستانتى على الذاتية، روح الاعتقاد وكثافته. على حساب الموضوعية، مضمون الاعتقاد، المذهب الفردى المرتبط بالمذهب البروتستانتى، التشديد على الاعتقاد الشخصى والعبادة الشخصية على حساب السلطة العامة والعبادة الجماعية. انتهاك علم نيوتن حرمة مناطق كانت فى السابق مقتصرة على الإيمان. كفاح عصر التنوير ضد الخرافة، والفردية التى تبحث عن ذاتها والمرتبطة بنشأة المجتمع المدنى.

ولقد انعكست هذه العمليات على فكرة كانط وأتباعه، لاسيما "ياكوبى، وفشته"، على نحو ما يسجل هيجل فى مقاله "الإيمان والمعرفة". فقد زعم كانط: أنه هدم الأدلة النظرية على المعتقدات الدينية فى كتابه "نقد العقل الخالص" زاعماً أنه "انما هدم المعرفة ليفسح مجالاً للإيمان". الإيمان الذى حاول بعد ذلك أن يزوده بأساس من الأخلاق. غير أن هيجل رأى أن النتيجة هى إيمان واهن ضعيف ينفصل تماما عن عالم المعرفة. وياكوبى فى نظر هيجل هو عمدة فلسفة الإيمان، هكذا تحدث عن قفزة الإيمان المميتة Salto Mortale المطلوبة لعبور الهوة بين المعرفة الفلسفية والحقيقة الدينية، ولقد استخدم ياكوبى مصطلحات متنوعة للدلالة على هذه القفزة المميتة منها : "الإيمان"، و"المعرفة المباشرة" (المعرفة Wisen فى مقابل العلم Erkennen) و"الشعور أو الوجدان"، و"الحدس". ولم ير هيجل إلا فارقاً ضئيلاً بين هذه المصطلحات فمن حيث أنها جميعاً تشترك فى المباشرة فهى تصل إلى حد الترادف. غير أن مباشرة الإيمان عند ياكوبى تكشف عن عيبه الأساسي. وهو أنه فى مقابل الإيمان المسيحى فإن مضمونه يتضاءل حتى يصبح

هزيلاً، ويزودنا في الأعم الأغلب بأدنى قاسم مشترك بين الأديان جميعاً. وهناك عامل آخر يسهم في تخفيف الإيمان وإضعافه وهو تطبيقه على المسائل الدنيوية : إذ يزعم "ياكوبى" مثلاً أننى أعرف أن الاشياء المادية موجودة، كما أعرف أن بدنى موجود عن طريق الإيمان. ويذهب هيجل فى تفسيره لليقين الحسى أن ثراء المضمون فى العالم الخارجى لا يمكن أن تستحوذ عليه المعرفة المباشرة أو الإيمان [١]. فالحالة المعرفية - فى رأيه - لا بد أن تكون مركبة ومتوسطة مثل موضوعها.

ويعتقد هيجل أن فلسفة الدين وفلسفة الحق سوف يجدان فى التوسطات المركبة التى عرضها فى المنطق أفضل تصالح ممكن للمطالب المتصارعة - فى الظاهر - فى الإيمان الحديث :-

(١) المحافظة على ثراء مضمون الإيمان المسيحى وثقله.

(٢) اشباع حق الفرد - من الناحية العقلية، فى أن يقيم ويصادق على وجهات النظر المطلوب منه اعتناقها.

(٣) تجسيد إيمانه فى مجتمعنا، وفى حياتنا، وتصورنا لعالم بدلاً من تكوين عالماً آخر يجاوزه.

كلمة الاعتقاد Glaube والفعل يعتقد glauben يتمايزان عن كلمة Meinung (الرأى - وجهة النظر) والفعل meinen (يفكر ، يعتقد، يرتئى، يعبّر عن رأيه). ولقد عرَّف كانط[٢] الرأى Meinung على أنه "قبول على أنه حق، لما يبدو عن وعى أنه غير كاف من الناحيتين الذاتية والموضوعية معاً. فإذا كان ما يُقبل على أنه حق مقنعاً من الناحية الذاتية فحسب، لكنه غير مقنع من الناحية الموضوعية : فذلك هو الإيمان. وأخيراً فإذا كان القبول على أنه حق مقنعاً من الناحيتين الذاتية والموضوعية معاً فتلك هى المعرفة". أما هيجل فهو يربط بين Meinung (الرأى) والصفة Mein (ملكى) - (وهما لايرتبطان من حيث الاشتقاق اللغوى). وهكذا نجد خاصية للرأى فهو "تمثل ذاتى، وفكر عشوائى، وخيال. انه ذلك الذى أشكِّله على أى نحو شئت بينما يستطيع أى شخص آخر أن يفعل ذلك بطريقة أخرى : فالرأى ملكى Meinung is mein، فهو ليس فكراً كلياً من الناحية

---

(١) ظاهريات الروح الفصل الأول (المؤلف).

(٢) كانط "نقد العقل الخالص" B 850 (المؤلف).

الداخلية بحيث يكون فى ذاته ولذاته. فى حين أن الفلسفة هى العلم الموضوعى للحقيقة، أنها علم الضرورة، والمعرفة التصورية وليست رأياً ولا نسيجاً لمجموعة من الآراء على الاطلاق... " [(١)]. ويقابل هيجل فى "ظاهريات الروح" - وفى أماكن أخرى - بين رأى وبين ما أملك وما أقول : فأنا أملك رأيي الجزئى، ولا يمكن التعبير عنه فى كلمات كلية عامة هى المتاحة فى اللغة. (وهيجل باستمرار يُعلى من شأن اللغة ويحط من شأن الرأى). وهنا نجد أن الفعل يرتئى، والكلمة رأى ، يرادفان كلمات "يعنى، ويقصد" و"المعنى، والقصد". لكن باستمرار بمعنى ما يقصده الشخص أو يعنيه عندما يعبّر أو ينطق، أكثر من معنى الكلمة.

وقد ظهر مصطلح Offentliche Meinung قبل الثورة الفرنسية بقليل وهو يعنى "الرأى العام". ويذهب هيجل إلى أن "الرأى العام" تعبير عن مبدأ حديث للحرية الذاتية التى لايمكن أن تتشكل المعايير العقلية والبنى السياسية طبقاً له - فلا يمكن فرضها بالقوة أو عن طريق العرف والتقاليد أو التراث، بل فقط عن طريق اقتناع المواطن بجدارتها.

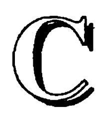
ومن هنا فإن الرأى العام ينطوى على تجميع فيه مفارقة بين العام والعقلانية السلطوية وبين الخاص، والحادث وفساد "الرأى".

"ومن ثم فإن الشرط الضرورى الأول لكى تنجز شيئاً عظيماً أو شيئاً عقلياً سواء فى العلم أو الحياة هو أن تكون مستقلاً عن الرأى العام، ... إذ يحتوى الرأى العام على كل أنواع الزيف والحقيقة، لكنه يحتاج إلى رجل عظيم ليكشف عما فيه من حق ... [(٢)]"

---

(١) النص لهيجل من مقدمة "تاريخ الفلسفة" - وهو فى ترجمتنا العربية "الرأى هو فكرة ذاتية، أو فكرة عفوية، أو هو خيال يمكن أن يقع لى على هذا النحو أو ذاك، فرأيي هو ملكى أنا، وهو فكرة كلية مطلقة ... إلخ" انظر ص ١٠ من طبعة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٩٧ (المترجم).

(٢) "أصول فلسفة الحق لهيجل" ص ٥٨٣ من طبعة مكتبة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٩٦ - وقارن أيضاً قول هيجل " ان الرأى العام يستحق، على هذا النحو الاحتقار والاحترام معاً، الاحتقار بسبب تعبيره العيني... الخ" ص ٥٨٢ من نفس المرجع السابق (المترجم).



يلغى، إلغاء، Cancel, Cancellation

أنظر مصطلح "الرفع Sublation"

المقولة Category

أنظر

التعين والتحديد Determinations" والتفكير والفكرThinking and Thought

السببية والتفاعل Causality and Reciprocity

فى اللغة الألمانية كلمتان تدلنا على السببية :

(١) الكلمة الأولى هى Kausalität مع الصفة Kausal المشتقة من الكلمة اللاتينية Causa، ولقد استخدم بعض فلاسفة الألمان أيضاً كلمة Causa بمعنى "سبب Cause" ، لكن هيجل لم يستخدمها إلا وهو يناقش الفلاسفة الآخرين.

(٢) الكلمة الثانية هى Ursache وهى الكملة القومية الألمانية التى تعنى "السبب ..Cause" وهى مشتقة من المقطع Ur (بمعنى يخرج من. . ، أى "اصلى"). . وكلمة sache (شىء ـ مادة ، وهى فى الأصل "قضية موضوع نزاع" أو "قضية قانونية"). وهى مثل كلمة Cause كانت فى الأصل مصطلحاً قانونياً للدلالة على "الحادثة

الأصلية للفعل القضائى"، ثم عُمِّمت لتعنى "السبب"، وتعمل كلمة Ursache على ظهور الصفة ursachlich (سببى) والاسم Ursachlichkeit (السببية) غير أن الفعل verursachen ("يسبب"، "يُحدث"، "ينتج") نادراً ما يرد فى تفسير هيجل "للسببية".

والكلمة المتضايفة مع السبب Ursache هى wirkung (النتيجة)، من الفعل wirken ("يعمل"، "يسبب"، "يحدث"، "يفعل"، "يؤثر") غير أن كلمة Wirkung كلمة غامضة ملتبسة الدلالة: فهى قد تعنى أثر، ناتج، أو النتيجة التى نبحث عنها، أو الفاعلية، والفعل. ومن هنا فهو أيضاً، تستخدم فى تعبيرات wirkung و Gegenwirkung ("الفعل ورد الفعل" و wechselwirkung التفاعل أى تفاعل جوهرين أو أكثر. والمصطلح الذى يستخدمه هيجل، عادة لما يحدثه السبب من نتيجة هو setzen "يضع"، لكن استخدامه لهذا المصطلح ليس مقتصراً على السببية.

لم يضع هيجل أية تمييزات بين kausalität وUrsächlichkeit ، لكنه ميَّز كغيره من الفلاسفة بينهما وبين علاقات مشابهة، كالعلاقة بين "الأساس" و"التالى"، والعلاقة بين "الشرط" و"المشروط". وبين "القوة" و"التعبير عنها". ولكل من "الأساس" و"الشرط" استخدام فعلى واقعى واستخدام منطقى فى آن معاً : فهما معاً يشيران إلى لزوم قضية من قضية أخرى ـ كما يشيران إلى اعتماد حادثة على حادثة أخرى.

وفضلاً عن ذلك فإن "الأساس" فى إستخدام ليبنتز يشمل "الغرض" و"السبب النهائى" لشىء ما. فى حين أن كلمة السبب ursache لا تشمل ذلك. (ويستخدم هيجل أحياناً مصطلح Endursache أى السبب النهائى"، لكنه يميز تميزاً تاماً بين هذا المصطلح وبين "العلة الفعالة" و"العلة الآلية" التى تشكل موضوع تفسيره للسبب). وعلى ذلك فإن لهاتين العلاقتين معاً ـ فى رأى هيجل ـ تطبيقاً أوسع من السببية. ويتصور مصطلح القوة ـ على خلاف السبب ـ على أنه حادثة عامة أكثر منه حادثة جزئية. وعلى أنه يكمن خلف أو تحت أكثر من أن تكون القوة علنية صريحة : عندما أضغط باصبعى على المفتاح الكهربائى فقد يتسبب ذلك فى أضاءة الضوء لكى أعبر الطريق(١)، فى حين أن الكهرباء كانت القوة الكامنة خلف ذلك الحدث، وعبّرت عن نفسها فى احداث هذه النتيجة وجعلها ممكنة. لكنها موجودة، كذلك فى كثير من الأحداث الأخرى من أنواع مختلفة.

---

(١) هذا النظام موجود بالخارج حيث يتمكن المشاة من إضاءة الضوء الأحمر ليعبروا الطريق (المترجم).

لقد طوّر هيجل فى كتـابه المنطق ـ لاسيما "علم المنطق"[١] تصور السـببية من فكرة جوهرية: فـالجوهر "الشىء الأصلى أو المادة" يـتحول إلى أغـراضه، وبذلك يحـدث أمر يضصن النتيجة. غـير أن السبب والنتيجة متحدان بالقوة أو ضـمنا، إذ لاشىء، فيما يقول هيجل مـوجود فى السبب إلا ويظهـر فى النتيجـة، والعكس صحيح أيضـاً فلا شىء فى النتيجة لم يكن كـذلك فى السبب. وعلى ذلك فما كان فى البداية نتيجـة يصبح هو نفسه السبب، ويكون له نتيجة من ذاته. والعكس صحيح أيضاً فما كان فى البداية السبب يصبح هو نفسه نتيجة، ويكون له من ذاته سببـاً. وهكذا ننتقل من جوهر مفرد ينتج أعراضه إلى سلسلة لا نهاية لهـا من الأسباب والنتائج. وهناك طريق آخر وصـل هيجل من خلاله إلى النتيجة نفـسها هو : عندما يُحدث السبب نتيـجته، فإن السبب يختفى تمامـاً فى النتيجة. وفى هذه الحالة لاتكون النتيجـة مجرد نتيجة بسيطة لكنـها فى ذاتها "المادة الأصلية" أعنى السبب الذى أحدث النتيجة. والغموض والالتباس فى كلمة wirkung (النتيجة - الاثر) لا يدل ببساطة على نتيجة سلبية بل يدل على نشاط أو انتاج. وهو يلعب دوراً هنا أيضاً على نحو ما تفعل الرابطة التى يراها هيجل بين Wirkung (النتيجة الاثر و wirklichkeit (الواقع أو "الوجود بالفعل") فـما أن تظهر النتيـجة حتى تصبح وجوداً فـعلياً مسـتقلاً قادرة على احداث نتائج من ذاتها.

ولقد شرح هيجل النظرية التى تقول انه لاشىء فى السـبب ولا فى النتيجة لا يتضمنه الآخر ـ بطريقتين متميزتين : -

(١) استناداً إلى تصورات السبب والنتيجة ذاتها، فإن السبب لا يكون سبباً ما لم تكن له نتيـجة. ولا تكون النتيـجة نتيجـة ما لم تكن نتيـجة لسبب ما. وهكذا فـإن تصورات السبب والنتيجة لا يمكن أن ينفصل أحدهما عن الآخر من الناحية المنطقية.

(٢) ليس هناك هوية منطقـية ـ فـيمـا يقول هيـجل ـ ولا هوية واقعـية بين السـبب والنتيـجة. فمثـلاً عندما يجعل المطر الأرض مبـتلة، فإن ابتلال الأرض لايتمـيز عن المطر الذى أحدثه؛ وإنمـا هو ببساطة المطـر فى صورة مخـتلفة. فـالسبب والنتـيجة هـما نفس الأمر Sache أى الرطوبة. أولاً فى صورة أصلية، ثم بعد ذلك فى صورة "وضـع معيّن"،

---

(١) يسمى أحيانا "بالمنطق الكبـير" تميزاً له عن المنطق الصغير" وهو الجزء الأول من "موسوعـة العلوم الفلسفية" (المترجم).

والواقع أن التفرقة نفسها بين السبب والنتيجة هى من عمل "الفهم الذاتى" وهى تفرقة نحن الذين نقوم بها فى قلب متصل متجانس أساساً. فالقضايا السببية مثل: "المطر يجعل الاشياء مبتلة" . ليست قضايا تركيبية كما ظن كانط، وإنما هى قضايا تحليلية أو هى تحصيل حاصل. وهذا الاستدلال خاطئ، فليس مما لا يمكن تصوره أن يجعل المطر الأشياء جافة أو أن يتركها جافة. وبفضل مبدأ هيجل الذى يقول أن النتيجة لها نفس المضمون على أنه سببها، فإن الجفاف لا يمكن أن يحسب على أنه نتيجة للمطر. لكن المطر يمكن أن لا يجعل الاشياء مبتلة. ومن ثم فإن ما ينبغى أن نقوله هو أن القضية التحليلية ليست هى القضية التى تقول : "المطر يجعل الاشياء مبتلة" . بل هى القضية التى تقول "إذا كان للمطر نتيجة ما، فهى انه يجعل الاشياء مبتلة" . غير أن هذه الدعوى تصادفها صعوبة أو مشكلة هى أن المبدأ القائل بأن السبب والنتيجة لهما نفس المضمون، هو فى أحسن الأحوال مبدأ غامض. ويوافق هيجل أن حالات مثل : الحالة التى يرسم فيها شخص ما لوحة على قماش أو حالة دفْع شيء متحرك لشيء آخر هى أقل إيجابية بالنسبة للمبدأ مادام الرسام ـ على خلاف المطر ـ والشيء المتحرك يتضمنان العديد من السمات التى لا تنتقل الى النتائج بل أن الرسام والشيء المتحرك هما سببان فقط، فيما يقول هيجل، بالنسبة لتلك السمات التى تعاود الظهور فى النتيجة.

المبدأ الذى يقول للسبب والنتيجة مضمون واحد له أثران فيما يتعلق بتفسير هيجل للسبب.

(١) الأثر الأول أنه لم ينظر، كما فعل كانط ـ إلى الحادثة التى تتسبب فى وقوع حادثة أخرى على أنها تعتمد على قانون، أو قاعدة السببية. طالما أن السبب والنتيجة لا يتمايزان. لكنهما شيء واحد من حيث الاساس وليس مطلوباً أن يكون هناك قانون أو قاعدة تحكم علاقتهما. وهكذا فإن القوانين تظهر فى تفسير هيجل "للظاهر" أكثر مما تظهر فى تفسيره للسببية.

(٢) الأثر الثانى أن السببية لا تنطبق على جميع الظواهر، وهى بصفة خاصة لاتنطبق على الكائنات الحية أو الروحية. فالتغذية ليست سبب الدم. ولم يكن طموح قيصر هو السبب فى سقوط الجمهورية الرومانية. لأن الكائنات الحية أو الروحية "لا تسمح بوجود كائن أصلى آخر فيما بينها، ولا تترك سبباً يواصل التأثير فيها. لكنها تحطمه وتحور شكله" . ويسوق هيجل هنا نقطتين متميزتين :

أولاً : ما يفعله الكائن الحي وكذلك الروح والمجتمع ـ نتيجة تأثير المؤثرات الخارجية عليه يختلف فى مضمونه إختلافاً كبيراً جداً عن الموضوع الخارجى ذاته إذا حسبناه نتيجة لذلك الموضوع : فاللؤلؤة ليست نتيجة حبة رمل.

ثانياً : أن التأثير الخارجى فى حالة العقول (الأرواح) أو المجتمعات، انْ لم يكن فى حالة، الكائنات الحية بصفة عامة ـ لا هو ضرورياً ولا شرطاً كافياً لما ينتج عنه ؛ فالشخص أو المجتمع من منظور طبيعته الداخلية الخلاّقة، يستجيب بطرق مختلفة لأى تأثير، وربما استفاد من الأحداث أو الموضوعات المختلفة لكى يحقق نفس النتيجة. ومن هنا كان التأثير عبارة عن "مناسبة"، أو هو "مثير" خارجى، لكن "الروح الداخلى" للشخص أو المجتمع تحيله إلى مناسبة. ومن هنا فلم يكن طموح قيصر أو أنف كليوبطرة السبب فى سقوط الجمهورية : بل ان الجمهورية هى التى جعلت من الطموح أو الأنف مناسبة أو فرصة للسقوط. "مثلما أنها قد تستخدم موضوعات أو أحداث أخرى لإحداث نفس النتيجة". إذا لم تكن هذه الاحداث متاحة.

السبب أو النتيجة لا يمكن أن ينفصل أحدهما عن الآخر. ومن هنا فعند احداث النتيجة، فإن السبب يجعل من نفسه سبباً، وبذلك يكون بمعنى ما سبباً لنفسه كما يكون أيضاً نتيجة لذاته. وهكذا يعكس السبب والنتيجة أدوارهما، فتكون النتيجة هى السبب، طالما أن حدوثها هو الذى يجعل من السبب سبباً، والعكس يكون السبب هو النتيجة طالما أنها هى التى تجعل هناك سبباً، والعكس يكون السبب هو النتيجة طالما أنها هى التى تجعل هناك سبباً عن طريق النتيجة. غير أن الفهم يحاول، (بطريقة متناقضة) أن يفصل بين السبب والنتيجة ويجعل منهما حدثين متمايزين. واذا انفصلا على هذا النحو، فإن علاقة التفاعل بين السبب والنتيجة تظهر أو تعبّر عن نفسها كتراجع لا متناه، وتقدم لا متناه، فأى سبب هو نتيجة، لكن ليس نتيجته الخاصة، بل نتيجة لسبب أبعد. وهذا اللامتناهى الزائف أو الفاسد ضعيف وغير مستقر. فالمرء لا يستطيع، مثلاً أن يفسر حادثة تفسيراً تاماً إذا ما ارتدت هذه المقدمات السببية إلى ما لا نهاية ـ وهى تفسح المجال أمام علاقة الفعل ورد الفعل، أو بوضوح أكثر أمام علاقة التفاعل التى يتفاعل فيها جوهران أو أكثر بطريقة تجعل أحوال الواحد منهما هى فى آن معاً السبب والنتيجة لأحوال الآخر. وهكذا يرتبط السبب والنتيجة بعلاقة وثيقة حميمة هى علاقة التفاعل. بحيث تتطلب علاقتهما المنطقية

أو الصورية، علاقـة أشد قرباً من دائرية اللامتناهى الحـقيقى أكثر من التـراجع اللامتناهى الفاسد.

التفـوق المنطقى للتفـاعل يجعله فى نظر هيـجل، مناسبـاً أكثر لفـهم ظواهر أعلى ـ اجتماعية وبيـولوجية ـ من السـببية ذات الاتجاه الواحد. ومن المحتـمل أكثر أن تؤثر أعضاء الحيوان المختلفة، أو الدسـتور السياسى أو العادات والتقاليد لشـعب ما ـ الواحد منهما فى الآخر بالتبادل. أكثر مما يكون الواحد منهما ببساطة نتيجة للآخر. غير أن تفسير "س" من منظور "ص" و"ص" من منظور "س"، رغم أنه صحيح بقدر ما يفـسرالعلاقة ، فإنه لا يستطيع أن يزودنا بتفسير مـقنع لـ "س" أو "ص". إذا كان المطلوب لمثل هذا التفسير هو كائن ثالـث يشمل "س" و"ص" معـاً. ويمكن أن نقول أن تصـور هذا الكائن أو فكرته الشاملة تتجلى فى الكائن الحى أو المجتمع الذى تكون "س" و"ص" وجهين له.



المصطلح الألمانى للمجتمع المدنى هو Bürgerliche Gesellschaft وكلمة المواطن Bürger تعنى فى الأصل مَنْ يدافع عن القلعة Burg [1] . ثم استخدمت الكلمة منذ القرن الثانى عشر للدلالة على ساكن المدينة أو رجل المدينة. وهى تعنى أيضاً «المواطن»، لكنها تظل محتفظة بتداعياتها مع الكلمة الفرنسية "برجوازى Bourgeois" . وتوحى بالتقابل مع "النبيل" و"رجل الدين" . فكلمة "البرجوازى" جاءت من كلمة بورجbourg قريبة الشبه منها (وهى تعنى مدينة) ـ أو من borough التى تعنى "بلدة". وهى تتميز عن كلمة Citoyen (المأخوذة من الكلمة اللاتينية Civis التى تعنى المواطن) التى يستخدمها هيجل عندما يريد أن يعيّن معنى "المواطن" فى الدولة. والصفة منها bürgerlich تعنى civil أو civic "مدنى" (كما هو الحال فى القانون "المدنى" والحقوق "المدنية"، والواجب "المدنى") وكذلك "الطبقة المتوسطة، البرجوازية". ويُستخدم المعنيان معاً فى تعبير "المجتمع المدنى" مع التشديد أكثر على الكلمة الأخيرة.

(٢) كلمة المجتمع Gesellschaft مأخوذة من Geselle وهى تعنى فى الأصل شخصاً يشارك شخصاً آخر فى مكان السكن. ثم استخدمت بعد ذلك بمعنى "الرفيق أو الصديق ... وأيضاً "رفيق السفر". وكلمة Gesellschaft (المجتمع) تعنى أى جماعة متآلفة سواء بصورة مؤقتة منذ القرن الخامس عشر للدلالة على "النظام الاجتماعى". (تدل كلمة Gessellschaftswissenschaft الألمانية على علم الاجتماع Soziologie لكن الكلمتين معاً ظهرتا بعد هيجل). ولقد ميز "ف. تونيز Tönnies [2] بعد ذلك بين كلمة Gesellschaft

---

(١) أغلب الظن أن هذه الكلمة مأخوذة من الكلمة العربية "برج" وكانت تطلق على الأبراج التى تقام فى القلاع والحصون والقصور الضخمة ولاسيما فى المدن. ومن هنا استخدمتها اللغات الأوربية عندما بدأ الناس يزحفون من القرى تاركين فلاحة الأرض لطبقة الأقنان، ومنها جاءت كلمة "البرجوازية" الفرنسية الأصل Bourgeoisie قارن بحثاً لنا بعنوان "هيجل والمجتمع البرجوازى" وقد نشر مع المنهج الجدلى عند هيجل - مكتبة مدبولى ص ٩٧١ (المترجم).

(٢) فردرش تونيز F. Tönnies (١٨٥٥ ـ ١٩٣٦) فيلسوف وعالم اجتماع ألمانى كان استاذاً فى جامعة كيل Kiel من ١٨٨١ حتى عام ١٩٣٣ اهتم اهتماماً كبيراً بالنظرية الاجتماعية عند الفيلسوف الانجليزى توماس هوبز (المترجم).

(المجتمع) أو الترابط الآلى الذى يقوم على المصلحة الشخصية، وبين Gemeinschaft (من gemein التى تعنى "مشترك") وهى الجماعة العضوية التى تقوم على أساس المشاركة فى القيم والتعاطف ... الخ (قارن Gemeinschaft und Gesellschaft عام ١٨٨٧ . . وقارن تفرقة "دوركايم" بين التماسك الآلى والتضامن العضوى). ولكن إستخدام هيجل يسبق هذه التفرقة : فالمجتمع المدنى ليس "جماعة عضوية Gemeinschaft" ، كما أن الجماعة الدينية ليست هى المجتمع بل هى جماعة متآلفة أو متحابة.

وهيجل يدرك فى فلسفة الحق (فقران ١٨١ ـ ٢٥٦) أن المجتمع المدنى هو نطاق متميز من الحياة الأخلاقية فى مقابل الأسرة والدولة، وهو يتوسط بينهما. وهو يشمل الحياة الاقتصادية للجماعة جنباً إلى جنب مع التنظيمات القانونية والسياسية والاجتماعية التى تضمن قيامه بعمله بسهولة. ولم يسبق هيجل مفكر آخر ميّز بمثل هذا الوضوح بين المجتمع المدنى والدولة. وهناك ثلاثة أسباب لذلك :

(١) الاقتصاد أو العوامل الاقتصادية التى لم تكن قد تميّزت بوضوح عن الاسرة أو تدبير المنزل. وكلمة الاقتصاد Economy مشتقة من الكلمة اليونانية Oikonomia (الانفاق على المنزل من Oikos بمعنى أسرة أو منزل). التى قسّمها أرسطو فى كتابه "السياسة" إلى علاقة السيد والعبد، وعلاقة الزوج بالزوجة، والوالد بالأطفال، مع جمع المال بوصفه فكرة تالية. (والكلمة الألمانية wirtschaft تعنى فى الأصل "تدبير المنزل" ولم تكتسب معنى "الاقتصاد" إلا فى فترة متأخرة) الناس ممن لهم أهمية ـ أعنى المواطنين الذكور الراشدين، عليهم أن يكرسوا وقتهم للشئون العامة بدلاً من تدبير المنزل. لقد تعرف أرسطو ضمناً على الاقتصاد الذى يجاوز تدبير المنزل ؛ فذهب إلى أنه لايمكن أن يكون الهدف من الدولة هو تسهيل التجارة، طالما أنه توجد معاهدات تجارية بين الدول المستقلة، مع ضوابط قانونية لمنع الظلم.

ولقد كان على المذهب التصورى المقنع فى هذا المجال أن ينتظر حتى تنمو المجتمعات وتتسع لتصبح أضخم جداً من أن يشارك جميع المواطنين فى الحياة العامة. كما ينتظر النمو ذا المغزى للاقتصاد الذى يجاوز تدبير المنزل. وظهور تعبير الاقتصاد السياسى (لا المنزلى). (ولقد ورد تعبير الاقتصاد السياسى فى الكتاب المنسوب إلى أرسطو عن "الاقتصاد" والذى لم تكن له سوى ثمار قليلة فى ذلك الوقت).

(٢) ولم تنفصل صفة "السياسى" بوضوح عن صفة "الاجتماعى" الى أن ظهرت الدول الملكية أو الثورية المركزية التى تميزت بشكل واضح عن الحياة الاجتماعية لرعاياها.

(٣) كثير من المنظِّرين السياسين لا سيما من أصحاب العقد الاجتماعي ذهبوا (في معارضة أرسطو، وفي معارضة هيجل أيضاً) إلى أن الهدف من الدولة هو ببساطة تسهيل العلاقات الاجتماعية، لا سيما العلاقات التجارية، وذلك عن طريق منع الظلم بين المواطنين.

وأدى ذلك أيضاً إلى اعتام التفرقة بين الاقتصاد السياسى والاقتصاد الاجتماعي، طالما أن القوانين التى يمكن فرضها بالقوة أساسية فى المعاملات الاقتصادية حتى بين أعضاء الدول المختلفة.

وهكذا نجد أن تعبير أرسطو "الاقتصاد السياسى" وتوابعه: Civitas (المواطنة) و Respublica (الدولة). وتعبير توما الاكوينى "المجتمع المدنى" أو "السياسى". وعبارة "لوك" "المجتمع السياسى أو المدنى" ـ تشير إلى الدولة السياسية ولا تضع تفرقة أو تمييزاً بين كلمتى "السياسى" و"المدنى". أما تعبير "المجتمع المدنى" الذى يدين بشيوعه فى ألمانيا إلى كتاب "فرجسون" [١] . "مقال حول تاريخ المجتمع المدنى" (١٧٦٧ ـ وقد ترجم إلى اللغة الألمانية عام ١٧٦٨) فقد كان له استخدام مماثل فى "الكتابات اللاهوتية المبكرة" لهيجل ـ وفى كتاب "نقد مَلَكة الحكم" لكانط فقرة ٨٣ .

وكان لتخليص هيجل للمجتمع المدنى من كل من الاسرة والدولة معاً مصدران :

(١) اكتشافه للاقتصاد من دراسته "لآدم سميث"، و"ستيوارت" و"فرجسون" إبان السنوات التى قضاها فى مدينة يينا ـ مما ترك أثره ـ خصوصاً فى محاضراته فى "فلسفة الروح" فى يينا عام ١٨٠٥ ـ ١٨٠٦ .

(٢) اقتناعه المتزايد بأن للدولة هدفًا أعلى من تنظيم العلاقات بين المواطنين، فإذا كان المجتمع المدنى سيشكل Burgen (ساكن المدينة) فإن الدولة تشكل مواطنًا Citoyen مواطنًا فى فرنسا، أو بروسيا، وليس ببساطة تاجرًا يقوم بأعمال تجارية مع الفرنسيين ومع البروسيين سواء بسواء.

وتقع معالجة هيجل للمجتمع المدنى فى ثلاثة أقسام على النحو التالى:

---

(١) آدم فرجسون Adan Ferguson (١٧٢٣ - ١٨١٦) كان استاذاً للفلسفة بجامعة ادنبره، وقد اشتهر بكتابه "مقال حول تاريخ المجتمع المدنى" الذى نشره عام ١٧٦٧ فكان رائداً فى محاولة فهم التاريخ من الناحية الاجتماعية. (المترجم).

١ ـ **نسق الحاجات**: وهذا هو الاقتصاد بالمعنى الصحيح الذى يتبادل فيه المواطنون السلع والخدمات لإشباع حاجاتهم، وهى حاجات تتضاعف كلما تطور النسق. ويرتبط الأفراد بعضهم ببعض بعلاقة المصلحة الخاصة، وليس بعلاقة الحب والثقة كما هى الحال فى الأسرة، غير أن مصالحهم يعتمد بعضها على بعض، ولهذا فهى تؤدى إلى ظهور تقسيم العمل. ومن هنا تظهر الفئات أو الطبقات: طبقة الفلاحين، طبقة رجال الأعمال، والطبقة "الكلية": الموظفين المدنيين ويؤدى ذلك إلى اكتساب أعضائها لمكانة معينة: أو وضع معين مثل: حق الاعتراف والأخلاق المهنية.

٢ ـ **تنظيم العدالة**: يتجسد الحق المجرد فى القوانين، وهى تشريعات محددة ومعلنة ومعروفة، وهى مخصصة لحماية الأفراد ضد الأذى، ويذهب هيجل إلى أنه فى هذا النطاق "يعتبر الإنسان إنسانًا بفضل إنسانيته وحدها، لا بسبب أنه يهودى أو كاثوليكى، أو بروتستانتى، أو ألمانى أو إيطالى"[١].

٣ ـ **الشرطة والنقابة**: الشرطة Polizei (من الكلمة اليونانية Politeia تعني "دستور" من خلال اللغة اللاتينية) هى أوسع من كلمة الشرطة عندنا، فمنذ القرن الخامس عشر حتى القرن الثامن عشر كانت تستخدم على أنها تعنى "الحكومة، والإرادة العامة" وكان هيجل لايزال يعادل بينها وبين Offentliche Macht "القوة العامة" أو "السلطة" وهكذا نجد أنها تغطى لا فقط تطبيق القانون بالقوة، بل أيضًا تحدد أسعار الضروريات، والإشراف على جودة السلع، وإنشاء الملاجئ العامة والمستشفيات وإنارة الشوارع... الخ[٢]، ولم يكن هيجل ضد الجمعيات الخيرية، ولكنه يرى أن ينظر على العكس إلى الأوضاع الاجتماعية العامة على أنها تكون أكثر أو أقل اكتمالاً (بالمقارنة مع ما هو مرتب ترتيبًا عامًا)، بقدر ما تترك للفرد أن يصنعها بنفسه وبميله الخاص الذى يوجهه[٣]، ولقد كان هيجل منزعجًا من الرعاع المعدمين الساخطين لاسيما فى انجلترا ومن هنا كان السؤال الهام: كيف يمكن التغلب على الفقر..؟ يمثل واحداً من أكثر المشكلات ازعاجًا للمجتمع الحديث[٤].

---

(١) أصول فلسفة الحق لهيجل: ص٤٥١ من ترجمتنا العربية ـ مكتبة مدبولى عام ١٩٩٦ (المترجم).

(٢) أصول فلسفة الحق لهيجل: من الترجمة العربية مرجع سابق ص٤٨٠ (المترجم).

(٣) المرجع السابق ص ٤٨١ (المترجم).

(٤) المرجع نفسه ص٦٤٢ (المترجم).

وكلمـة Korporation(النقابة) مأخوذة من نقابات الحـرفيين فى روما القديمة، وهى ليست "اتحادًا للتجارة" طالما أنها تضم المستخدمين والمستخدَمين. وهي فى استخدام هيجل تغطى أيضًا الهيئات الدينية، وجمعيات المثقفين، ومجالس المدن، والنقابات ـ مثل الطبقات ـ تخفف من التنافس الفـردى القائم فى نسق الحاجـات وتعلّم أعضاءها كـيفية الحـياة فى الدولة.

وينظر هيجل إلى السوق الاقتـصادى باعتباره سمة مركـزية ضرورية للدولة الحديثة، غير أنه يعتقد أن أعماله تعـتمد على درجة ملحوظة فى النظام العام والدعم العام، وغرس القيم غير التنافسية، ومن هنا فإننا نراه يُـدخل فى نطاق المجتمع المدنى الكثير مما يخصصه غيره من المفكرين للدولة.



لاهتمام هيجل بالتصنيف جانبان:

الأول: هناك الإجراءات التى نجمع بواسطتها الأفراد معًا لاسيما من النبات والحيوان لندخلها فى أنواع، وهذه الأنواع بدورها فى أجناس أوسع. ولقد بدأ الاهتمام بهذه الإجراءات منذ عصر أفلاطون، ولاسيما أرسطو الذى كان هو نفسه عالم حياة متميز، ومسئولاً عن كثير من أفكارنا المتعلقة بالأنواع والأجناس ، والتصنيف بصفة عامة.

الثانى: اعتقد فلاسفة الألمان وعلى رأسهم كانط أن فكرهم وكتاباتهم ينبغى أن لا تسير كيفما اتفق من موضوع إلى آخر، بل لابد أن تشكل نسقًا مترابطًا بعناية، ولقد شدد هيجل بصفة خاصة على أن الفلسفة لابد أن تكون نسقية (توضع فى صورة مذهب) وإحدى نتائج ذلك أن أعماله كانت تبدأ عادة بأن يعرض أولاً تصورًا عامًا لموضوع بحثه . ثم يقسم هذا التصور ثلاثة أقسام، ويقسم هذا الأخير بدوره إلى ثلاثة أقسام فرعية . . وهكذا حتى يستنفد موضوع البحث أغراضه، وكان لمبادئ هذه الأقسام المتتالية، ومبادئ البنية الناتجة أهمية كبيرة عند هيجل، فقد شغلت انتباهه طوال حياته.

والكلمة الألمانية المرادفة لكلمة التصنيف Classification (فى مقابل الكلمة Klassifikation أو Klassifizierung المشتقة من اللغة اللاتينية) هى Enteilung (من الفعل enteilen الذى يعنى يقسّم: يُصنّف)، وقد استخدمها هيجل فى ليشير بها إلى الأنواع البيولوجية والأنواع الأخرى من التصنيف والتقسيم التجريبى للفكرة الشاملة فى الفلسفة.

والتصنيف يشمل ثلاثة أمور :

١ـ الجنس Gattung : أو التصور الجنسى أعنى ما يمكن أن ينقسم مثل جنس الحيوان.

٢ـ مبدأ التصنيف، مثلاً هل المسكن المعتاد للحيوان هو الأرض أو الماء أو الهواء؟.

٣ـ مواد أو أعضاء التصنيف: وذلك ينتج عن تطبيق مبدأ التصنيف على الجنس ـ مثل: الحيوانات التى تعيش على الأرض، ثم الطيور، وأخيرًا الأسماك. وهذه الفئات

الفرعية تسمى فى العادة " بالأنواع " (Art-en). غير أن " الجنس Gattung، والنوع Art وهما حدود نسبية إذ يُنظر إلى فئة ما على أنها جنس من حيث علاقتها بالأنواع المندرجة تحتها، ويُنظر إليها على أنها أنواع بالنسبة لفئة أوسع تشكل تقسيمًا فرعيًا بالنسبة لها جنبًا إلى جنب مع أنواع أخرى مساوية لها فى المرتبة . (وتزودنا اللغة الألمانية - مثل اللغة الانجليزية - بكلمات مختلفة للفئات والفئات الفرعية لكن كلمة Gattung: الجنس - وكلمة Art: النوع : هما أكثر الكلمات شيوعًا فى استخدام هيجل). والسمة التى تفرّق بين نوع ونوع آخر من نفس الجنس تسمى "بالفصل النوعى"[1] لكن كثيرًا ما يشار إلى هذه على أنها Merkenal أى علامة مميزة أو صفة خاصة، ويشير تعريف النوع من الناحية التقليدية إلى كل من الجنس الذى ينتمى إليه[2] ، والفصل النوعى كأن تقول مثلاً: " السمك حيوان مائى " .

ولقد ناقش هيجل هذا التصنيف فى أماكن متعددة، لكن أجدرها بالذكر موجود فى كتابه " علم المنطق " تحت عنوان " الحكم المنفصل" و "المعرفة التركيبية" ، والمشكلات التى أربكته وحيرته هى على النحو التالى:

يمكن للتصنيف أن يسير فى أحد طريقين: ففى استطاعتنا أن نسير أولاً بطريقة تجريبية أو بطريقة بعدية Posteriori فاحصين سمات كل فرد بعد الآخر، ثم نستخرج استقرائيًا الأنواع التى لاحظناها والتى جمعنا فيها هؤلاء الأفراد ، وأخيرًا نصنّف مجموعات الأنواع معًا فى أجناس أعلى. كما أننا نستطيع ثانيًا أن نسير قبليا Apriori فى الطريق المضاد: بادئين من الفكرة الشاملة للجنس ثم نقسمها إلى أنواع تبعًا لمبدأ نفترضه للقسمة، ثم نضع هؤلاء الأفراد فى أماكنها المناسبة من خطة تصنيفنا. غير أن هيجل رأى صعوبات فى الطريقتين معًا . فلو أننا سرنا بطريقة بعدية خالصة فإننا سوف نضع وزنًا واحدًا لملاحظاتنا للأفراد المعيبة والمصابة، تمامًا مثل الأفراد السليمة، ومن ثم فربما انتهينا إلى أن الحصان ليس من ذوات الأربع، طالما أننا لانجد لجميع الخيول أربعة أرجل، (وقل مثل ذلك فى الدائرة) فليس كل دائرة تصادفنا تطابق التعريف رقم ١٥ من تعريفات اقليدس: ("سطح مستو يتشكل من خط واحد بحيث أن جميع الخطوط المستقيمة التى

(١) "صفة ذاتية تميز نوعًا من بقية الأنواع الأخرى الداخلة تحت جنس واحد" . المعجم الفلسفى - مجمع اللغة العربية بالقاهرة عام ,١٩٧٩ (المترجم).

(٢) التعريف دائمًا للنوع فى المنطق الأرسطي وهو يكون جامعًا مانعًا إذا تمَّ بالجنس القريب والفصل (المترجم).

تسقط عليه من نقطة معينة بين تلك التى تقع داخل الشكل يساوى الواحدة منها الأخرى*). أى أننا من ناحية أخرى يمكن أن نلاحظ أنن جميع الناس فى مقابل الكائنات الأخرى يملكون حلمة أذن. (وهيجل ينسب هذا الزعم إلى (ج. ف. بلمنباك J. F.[1] Blumenbach) فما الذى يمنعنا من معالجة أمثال هذه السمات السطحية التافهة على أنها هى الفصل النوعى للموجود البشرى بدلاً من بعض الخصائص الأكثر جوهرية مثل قدرته على التفكير ؟

ولو أنا سرنا على العكس مما هو قبلى Apriori فربما اخترنا من ناحية أخرى مبدأ القسمة (حيازة حلمة الأذن) أعنى ما ليس جوهريًا بالنسبة لموضوع بحثنا. وفضلاً عن ذلك فإن الاجراءات سوف تكون تجريبية إلى الحد الذى يصبح فيه مبدأ القسمة الذى اخترناه لا يحدده الجنس الذى نقسّمه: فجنس الحيوان وحده لايخبرنا ما إذا كان علينا أن نقسمه إلى حيوان مائى وحيوان غير مائى، أو إلى حيوان من الفقاريات أو من اللافقاريات.

وكانت اجابة هيجل على هذه المشكلات كما يلى : لا يمكن أن يكون منظورنا إلى التصنيف البيولوجى تجريبيًا خالصًا، ولا قبليًا apriori خالصًا. ولكى نؤكد ذلك بقدر المستطاع فلا بد أن يطابق تصنيفنا الطبائع الجوهرية فى موضوع بحثنا أى لابد أن نقيمها على أساس الطرق التى يجمّع الأفراد أنفسهم فيها إلى أنواع، ويميّزون أنفسهم عن أفراد الأنواع الأخرى ، أعنى الأعضاء الجنسية التى بواسطتها تتناسل الأفراد من نفس النوع، وأسلحتهم فى الهجوم والدفاع (كالأسنان والمخالب) ضد الأنواع الأخرى.

والمبدأ العام عند هيجل هنا هو أن الكائنات سواء أكانت أفرادًا أو أنواعًا تحدد أنفسها عن طريق الصراع مع الكائنات الأخرى. لكنه لم يكن يتبع هذا المبدأ على الدوام: على الرغم من أنه يؤمن أن الدول السياسية الفردية تحدد نفسها عن طريق صراعها مع الدول الأخرى - فإنه لا يذهب إلى أن أنواع الدول (مثل المَلَكية ، والأرستقراطية، والديمقراطية) تحدد نفسها عن طريق الصراع بعضها مع بعضها الآخر، فالأنواع المختلفة من الدول كثيرًا ما يعقب بعضها بعضًا من الناحية التاريخية، بدلاً من أن تكون متعاصرة، وحتى عندما تكون متعاصرة، فمن المحتمل أن تشن الدولة الحرب على دولة أخرى من

(١) يوحنا فردرش بلمنباك (١٧٥٢ - ١٨٤٠) عالم حيوان ألمانى، كان أستاذًا فى جامعة جوتنجن. ويطلق عليه اسم مؤسس الأنثربولوجيا الحديثة، أول مَن صنف الجنس البشرى إلى قوقازى ومنغولى، وأثيوبى ، وأمريكى ... الخ. (المترجم).

نفس نوعهـا، كما تشـنها على دولة مخـالفة لها فى النـظام على حد سواء. ولهـذا كان تصنيف الدول لابد أن يسير ـ فى رأى هيـجل ـ على نحو تجريبى وقبلى Apriori فـى آن معاً. وتقسيمها إلى دول ديمقراطية أو أرستقراطية أو ملكية ـ رغم أنه أساسى ـ فإنه ينبغى أنَ لا يحجب عنا وجود نسخ متدنّية من هذه الصور الخالصـة (فالأوليجاركية ، مثلاً هى انحراف للديمقراطيـة) أو الصور التى زالت فى فترة مبكرة : الاسـتبداد الشرقى أو الملكية الاقطاعية التى شاركت الملكية الدستـورية الأصلية فى السمة المجردة وهى " أن إرادة الفرد تقف على رأس الدولة" ولكنها تختلف عنها فى جوانب جوهرية .

والتقسـيمات التى تـتضمنها مؤلفـات هيجل تميل إلى أن تكون بقدر المستطـاع ـ غير تجريبيةـ سواء بمعنى أن الخطوط العريضة للقسمة على أقل تقدير تقوم على أساس الملاحظة التجريبية لموضوع البحث، بل على تقسيمات المنطق القبلية Apriori، أو بمعنى أن الطريق الذى يسير فيه تصور الجنس (أو فكرته الشاملة) يحدده التصور نفسه. وإحدى الطرق التى حاول فـيهل هيـجل أن ينجـز ذلك هى قوله أن تصـور الكلى الذى ينبغى أن يقـسّم هو وتقسيمـاته الفرعية شئ واحد، أعنى أنه الجنس والنوع فى آن معًا، وهذه الفكرة مـستمدة من أرسطو الذى ذهب إلى أن الأنواع الثلاثة من النـفس: النفس فى النبات ، والنفس فى الحيوان ، والنفس فى الإنسان ليست متـساوية وإنما تشكل سلسلة، تبدأ من النفس النباتية الكلية التى لا تملك سوى قوى التغذية والتناسل المشتركة مع بقية الأنفس كلها، إلى النفس عند الحيوان التى تتخصص أكثر بإضافـة القدرة على الإدراك الحسى إليها ، وأخيرًا النفس عند إنسان التى يوجد لديهـا القدرة على التفكير بالإضافة إلى الـقدرات الأخرى الموجودة فى النفس النباتيـة والحيوانية. وهكذا نجـد أن النفس النباتية ليـست إلا النفس الكلية التى تحتـوى على أهم عامل مشـترك لكل أنواع النفس، فضـلاً عن أنها نوع جزئى مـعين من النفس.

ولقـد عمم هيـجل هذه الفكرة بأن ذهب إلى أن تصـور الكلى يحـتوى ضـمنا على تصـور الجزئى والفـردى، طالما أن التصـور الكلى هو نوع جـزئى من التصـور (أو الفكرة الشاملة) فهو يتساوى مع التصـور الجزئى والتصور الفردى، وبالتالى فإن الكلى هو فى آن معًا الجنس واحد من ثلاثة أنواع فيه «يجزئ» جنـس الكلى نفسه. ويفسر ذلك إلى حد ما السببَ فى أن تقـسيم هيجل كان تقسيمًا ثلاثـيًا بصفة عامة (على خلاف التـقسيم الثنائى عند أفلاطون)، والسبب فى أن كل حد فى هذا التقسـيم أعلى من الحد الذى يسبقه، كما

يفسر السبب فى أن كثير ما يكون عنوان التقسيم فى كتب هيجل هو أيضًا عنوان أول تقسيم فرعى. (كما هي الحال فى الوجود مثلاً)، وهو يأمل أن يبيّن بهذه الطريقة أن تصور الجنس يتطور أو يجزىء نفسه على التوالى دون ادخال مبدأ خارجى للتقسيم. وتطور التصور (الفكرة الشاملة) فى المنطق ليس مؤقتًا أو تاريخيًا، لكنه كثيرًا ما يوضحه بأمثلة مؤقته زائلة كما هي الحال مثلاً فى النبات الذى يتطور من البذرة وتتصوره على أنه كلى أو غير متعين. أما فى حالة الكائنات التى تتطور فى التاريخ، فإن هيجل يعتقد أنها تنمو من صور "كلية" بسيطة إلى صور أكثر نوعية، ولا تصبح الدساتير السياسية متمايزة ومترابطة ومتسقة إلا فى العالم الحديث. فلقد كانت دساتير اليونان كلية بسيطة[1]، وبذلك يكون للتجزئة الذاتية للكلى تطبيق فى التاريخ بقدر ما لها من وجود فى مذهب هيجل.

---

(١) قارن قول هيجل: " قد يقال : لكن الدستور العضوي المنسق كان موجوداً حتى فى ديمقراطية أثينا الجميلة . لكنا مع ذلك لا نستطيع أن نمنع أنفسنا من ملاحظة أن اليونان استمدوا قدرتهم النهائية من ملاحظة ظواهر خارجية تمامًا ، مثل تنبؤات العرافين، وأحشاء الحيوانات المقدسة، وطيران الطيور، فقد عاجوا الطبيعة بوصفها قوة تكشف بتلك الطرق السابقة، وتوحي عن طريقها بما هو خير الناس، ولم يكن الوعى الذاتى قد تقدم فى ذلك الوقت وتجاوز تجربة الذاتية " ـ أصول فلسفة الحق ص٦٥٩ ـ من ترجمتنا العربية. وعلينا أن نلاحظ إن الفكرة الشاملة تبدأ كلية بسيطة ثم تتعين وتتجسد بعد ذلك . وهو ما عرضه هيجل بالتفصيل فى نهاية المنطق (المترجم).

الفعل begreifen مشتق من greifen (تعنى حرفيًا "يمسك" ، "يقبض على") وهو يعنى "يفهم فهمًا شاملاً" بمعنى "يشمل"، "يؤلف"، وبمعنى "يفهم، يدرك، يتصور" فى آن معًا. لكن له تطبيق أضيق من الفعل Versehen "يفهم" وهو يتضمن جهدًا للإدراك أو الإحاطة. (ويستخدم أيضًا اسم المفعول فى تعبير begriffen sein أن يكون منجزًا، أو منخرطًا فى شئ ما)ويستخدم هيجل بين تركيبات أخرى لـ gieifen الفعل ubengreifen (يتداخل مع، ينتهك، يتجاوز، يتخطى، يلتف حول: فالتصور يتجاوز آخره طالما أن تصور ما هو آخر للتصور هو نفسه، موضوع ما، أعنى أنه هو نفسه تصور.

أما الاسم Begriff فهو يعنى: "التصور" و "عملية التصور" فى آن معًا. خصوصاً بمعنى القدرة على "التصور" (والتعبير im Degriff sein يعنى على وشك أن يفعل شيئاً ما أو على أهبة عمل شيء ما). وقد استخدمه "ايكهارت" فى صيغته اللاتينية Notio أو Conceptus واستخدمه "فولف" بمعنى "تمثل شيء ما فى الفكر". لكن معناه لم يستقر إلا مع كانط فالفكرة الشاملة (أو التصور) فى مقابل "الحدس" ... هو "التمثل الكلى Vorstellung" أو تمثل ما هو مشترك بين موضوعات كثيرة. وكثيراً ما تُرجمت كلمة Begriff عند هيجل بكلمة فكرة Notion، ومادامت كلمة Begriff عند هيجل لا هى الكلى، ولا التمثل حصراً ولا هى تشير إلى ما هو مشترك بين الموضوعات فحسب[1]. بل أن ذلك يجعل ارتباطاتها مع الفعل begreifen محتمة، وكذلك مع المعيار لاستخدام كلمة begriff هو الاستخدام الذى لم يرفضه هيجل لكنه طوّره أو رفعه.

ويقابل هيجل فى كتاباته المبكرة لاسيما مقاله "روح الديانة المسيحية ومصيرها" بين التصور المجرد وبين "الحب" و"الحياة". وينظر إليه على أنه تعبير عن السمات المشتركة بين الاشياء فحسب، لكنه لا يعبر عن ماهيتها الداخلية. لكنه فى يينا وصل إلى اقتناع بأن

---

(١) قارن قول هيجل "ان الذهن يكوّن تمثلات ذهنية عن هذه الموضوعات تسبق - من الوجهة الزمنية - تكوينه لأفكار شاملة .. Begriffe عنها بوقت طويل. وعن طريق هذه التمثلات الذهنية وحدها، وبمساعدتها، يستطيع الذهن المفكر أن يرتفع إلى المعرفة. وأن يفهم بطريقة فكرية "موسوعة العلوم الفلسفية" ص ٤٩ - ٥٠ من ترجمتنا العربية - مكتبة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٩٦ (المترجم).

الفلسفة لا بد أن تكون تصورية، لا حدسية ولا عاطفية [١]. وهو يعلن عن هذا الاقتناع فى تصديره لكتابه "ظاهريات الروح" ولم يتخل عنه بعد ذلك أبداً. والاقتناع بأن الفكر التصورى ينبغى له أن يستولى على ثراء التجربة الدينية، أو العاطفية والتجريبية هو دافع مركزى فى تحول وجهة نظره عن التصور (أو الفكرة الشاملة) كمعيار.

وهو يقابل فى المنطق بينالتصور (الفكرة الشاملة ..Begriff) ومجالات متعددة من المصطلحات :

(١) فهو يقابل بينه وبين الحدس Intuition أو الحسى وبين التمثل. فالتصور (الفكرة الشاملة) ليس كما كان عند فولف وكانط نوعاً من "التمثل". أو التصور التجريبى (كالأحمرار مثلاً أو المنزل أو حتى الانسان) الذى نشكله بتأملنا لهذه الموضوعات، بل أنَّ هذا التمثل يتميز عن التصور (الفكرة الشاملة).

(٢) التصور (الفكرة الشاملة) موضوع البحث فى القسم الرئيسى الثالث فى المنطق، وهو يقابل الوجود والماهية، موضوعا القسم الأول والثانى من المنطق[٢].

(٣) والفكرة الشاملة Begriff تقابل الموضوع ـ أو الموضوعية الذى يحققها أو يوجدها بالفعل، وتقابل الفكرة Idea التى هى وحدة التصور .والموضوع.

(٤) والتصور (الفكرة الشاملة) يقابل الحكم الذى يتشعب فيه ويتفرع، ويقابل الاستدلال، الذى يعيد مرة أخرى وحدة التصور مع نفسه.

وكل واحدة من هذه التقابلات تُظهر وجهاً مختلفاً من التصور Begriff (الفكرة الشاملة). لكن السمة المركزية فى تفسير هيجل هى النظرة التالية للتصورات وللفكر التصورى : "الأنا" أو الفهم (عند كانط مَلَكة التصورات، فى مقابل العقل Reason، مَلَكة الأفكار). يواجه بعالم الموضوعات يمكن الوصول إليه من خلال الحدس، وهو يتعامل مع هذه الموضوعات فإنه يجرد منها (أو من الحدس الحسى) سلسلة من التصورات

---

(١) وهيجل يشير بذلك إلى المذاهب اللاعقلية التى انتشرت بعد كانط فالحدس هو وسيلة المعرفة الرومانسية لاسيما عند الأخوين شليجل وعند شليرماخر ... الخ. كما أن المعرفة المتقدّة العاطفة اشارة إلى المنهج الصوفى فى فلسفة ياكوبى ... الخ. قارن ظاهريات الروح" فقرة رقم ٦ ، ٧ من ترجمة ميللر (المترجم).

(٢) يقول هيجل "المنطق هو علم الفكرة الخالصة، أو هو علم الفكرة الشاملة فى وسطها الفكرى الخالص.." موسوعة العلوم الفلسفية" ص ٨٣ من ترجمتنا العربية. ويعود المنطق فينقسم ثلاثة أقسام رئيسية هى:- نظرية الوجود ـ نظرية الماهية ـ نظرية الفكرة الشاملة. والقسم الثالث هو مركب القسمين السابقين. وان كانت هذه الأقسام الثلاثة لا تدرس إلا موضوعاً واحداً هو الفكرة الشاملة ..Begriff فى مراحلها المختلفة أو العقل فى صوره المتنوعة الذى يسير من ايجاب، إلى سلب، إلى تأليف بينهما (المترجم).

يستخدمها فى تعاملاته التالية مع الموضوعات. وتتميز التصورات عن "الأنا" الذى يستعرضها، وعن الموضوعات التى تنطبق عليها، وعن بعضها البعض ويصف هيجل كل تميز عن هذه التميزات كما يلي :-

(١) لا تتمايز التصورات تمايزاً حاداً عن "الأنا" : "والقول بأن التصورات وسائل يستخدمها الفهم أثناء التفكير، يشبه قولنا : "ان مضغ الطعام وبلعه هما مجرد وسيلة لتناول الطعام، كما لو كان الفهم يقوم بأمور أخرى كثيرة إلى جانب التفكير.. "[(١)]. (من رسالة إلى نيتامر فى ١٠ أكتوبر عام ١٨١١). فبدون تصورات لا يمكن أن تكون هناك "أنا"، وبدون تصورات لا أستطيع أن أجرد تصورات أو أقوم بإدراك ذهنى للمعطيات الحسية. ولهيجل أيضاً مبررات أخرى لتوحيد الأنا مع التصور؛ فالأنا (أو الروح) تشكل وحدة حميمة بوجه خاص، لايمكن تفسيرها بمقولات آلية كالسببية والتفاعل، وإنما تفسر فقط بطريقة تصورية. وفضلاً عن ذلك فالأنا هى فى آن معاً كلية، تماماً أو غير متعينة ـ إذا ما فكرتُ فى نفسى بوصفى أنا ديكارتى بسيط بلا جسد وبلا مضمون تجريبى ـ وأيضاً جزئية من حيث أنها لا يمكن أن توجد بدون تجسد بدنى، ووعى محدد بموضوعات أخرى غير ذاتى. وهكذا فإن بنية الأنا تعكس بنية التصور (أو الفكرة الشاملة) الذى هو كلى وجزئى وفردى فى آن واحد. والذى هو مثل الأنا يشمل (أو يُفهم فهماً شاملاً) أو يجاوز ويتخطى ما هو آخر غير ذاته. غير أن توحيد الأنا مع التصور (الفكرة الشاملة) لا يستلزم أن يستخدم جميع الناس فى كافة العصور نفس التصورات : فعند هيجل ـ على خلاف كانط ـ أن التصورات الحملية المختلفة (المقولات) أصبحت متاحة بالتتابع عبر التاريخ.

(٢) لا تتمايز التصورات تمايزاً حاداً عن الموضوعات. ولهيجل عدة حجج على ذلك:

(أ) ان التصورات العامة يُنظر إليها فى المنطق على انها تشكل أكثر من أن تصف الموضوعات التى هى أمثلة لها " فلا يمكن أن يكون هناك موضوع غير متعيّن تماماً.

---

(١) كان هيجل فى هذه الرسالة الى صديقه يناقش كتاباً ظهر حديثاً ـ "فريز Fries" عن المنطق أرسله إليه أحد الناشرين، وكان ـ وهو يطالع الكتاب ـ يشعر بحزن عميق لأن مثل هذا الرجل السطحى قد وصل باسم الفلسفة، إلى منصب محترم". ويقول : ان الاكتشاف الرئيسى فى الكتاب هو أن المنطق يقوم على أسس انثروبولوجية، ويعتمد عليها اعتماداً تاماً ـ ويصف هيجل هذا القول بأنه ضرب من الهذيان. ويقول ان أول عبارة فى الكتاب هى قول فريز " الوسيلة الأولى التى يستخدمها الفهم فى عملية التفكير هى التصورات.. " ويعلّق عليها بقوله إن ذلك يشبه قولنا ان مضغ الطعام وبلعه هما مجرد وسيلة لتناول الطعام... الخ" راجع رسائل هيجل ترجمة كلارك بطلر ـ جامعة انديانا عام ١٩٨٤ ص ٢٥٧ (المترجم).

ولا يوجد موضوع أعنى شيئاً ما له خواص يفشل فى أن يكون شيئاً ذا خواص.

(ب) التقابل ذاته بين الأشياء والأشياء الخارجية هو نفسه تصور أو بناء تصورى: فالتصور يتشعب ويتفرع فى تصور للتصور، وفى تصور للموضوع (كما هى الحال فى تصور الأنا) مثلما يجزئ الكلى نفسه فى : الكلى ، والجزئى، والفردى، فالتصور يتخطى ويجاوز ما هو آخر غير ذاته.

(جـ) ليس للأنا أى اقتراب غير تصورى من الموضوعات : فالحدس، والادراك الحسى، رغم أنهما متمايزان عن الفكر التصورى فهما محملان بعمق بالتصور.

(د) الوحدات التى تتطور تطوراً ذاتياً، نسبياً، مثل الروح والكائن الحى، والمجتمع، تنمو وتتماسك معاً بفضل التصور المطمور فيها (أو بصورة رمزية فى البذور) وليس كنتيجة للمؤثرات الخارجية فحسب. فتصورات مثل تصور النبات (أو تصور الوردة) هو نسبياً تصور نوعى وتجريبى، لكنه على خلاف الادراكات الذهنية التى نشكلها نحن فهو نشط وفعال ومتطور بواسطة عملية ينظر إليها هيجل على أنها حكم (ومن هنا فإنه يرفض وجهة نظر كانط القائلة بأن وجود شيء ما لا يمكن أن يُستمد من تصوره) مادامت أجزاء مثل هذا الكائن متحدة اتحاداً وثيقاً. فضلاً عن أن الكائن محصن نسبياً من المؤثرات الموجودة فى بيئته، التى يجاوزها ويستخدمها بدلاً من أن يعانى منها. ويربط هيجل التصور بالحرية. ولا يقابل بينه وبين الضرورة بما هى كذلك، بل يقابل بينه وبين الضرورة الخارجية المتضمَّنة فى السببية والتفاعل. وطالما أن التصورات لم تتشكل عن طريق التجريد من الواقع التجريبى، فلا يحتاج الشىء إلى أن يلائم تصوره تمام الملاءمة. ومن هنا فالتصورات عند هيجل (كما كانت عند أفلاطون) مثل عليا معيارية، فالحصان المعيب أو المصاب ليس حصاناً على الاصالة، والطفل أو البذرة هما فقط "فى التصور" أعنى أنهما لم يحققا بعد تصورهما تحققاً تاماً. (ومن هنا فإن التصور ـ أو "الفكرة الشاملة" ـ عند هيجل كثيراً ما يشير إلى المرحلة المبدئية الأولى للكائن فى مقابل صورته المتطورة) وفى حالة التصورات الحملية (أو المقولات) فإن الكائن فى مرحلة دنيا. كالصخرة مثلاً، لا يتلاءم مع تصوره تماماً لكنه يكون شذرة دنيا منه فحسب، ومثل ذلك تصور الشىء مع خواصه.

(٣) لا تتمايز التصورات بحدة بعضها عن بعض، وإنما هى تشكل نسقاً مغزولاً غزْلاً

جدلياً لا يمكن تحصيله عن طريق التجريد شيئاً فشيئاً. وهكذا لايكون هناك من حيث الاساس سوى تصور واحد وهو التصور الذى يفض نفسه فى المنطق، ويشكل ماهية كل من العالم والأنا.

وهيجل كثيراً ما يشبّه التصور بالله الذى يعبّر خلقه للعالم من عدم عن التحقق الذاتى للتصور فى الموضوع أعنى فى شىء غير ذاته، ومع ذلك يتحد مع ذاته فى هوية واحدة. وما يعنيه بذلك هو :

ينطبق التصور على كائنات متناهية داخل العالم، لكن لا واحد من هذه الكائنات يتلاءم تماماً مع التصور حتى تلك الكائنات التى تحدد نفسها، نسبياً، تعتمد كذلك على الزاد الخارجى. غير أن العالم ككل لا يعتمد على شىء آخر غير ذاته فيما يتعلق بطبيعته وتطوره : ومن ثم فلا بد له أن يتفق تماماً مع تصوره. فالعالم محدد تحديداً تاماً بواسطة التصور بطريقه تجعل الروح ـ من بين الكائنات المتناهية ـ خير مَنْ يمثله. وهكذا فإن هيجل يميل إلى الاعتقاد أننا نستنتج على الأقل، الخطوط العريضة للعالم من تدبر التصور (أو الفكرة الشاملة) لكنه يسلّم بوجود عالم من العَرَضية أو الحدوث لم يفسر طبيعته ومداه تماماً.

وهو يفتتح مؤلفاته فى بعض المجالات الخاصة (مثل "فلسفة الحق" و"علم الجمال"، و"فلسفة الدين") يفتتحها بالحديث عن التصور المناسب (كأن يتحدث ، مثلاً عن تصور الحق، أو الجمال، أو الدين). الذى يعتقد أنه يتطور فى موضوع البحث بطريقة نوعية خاصة (مثل بنية المجتمع الحديث، الأساليب الفنية وأنواع الفن، وأنواع الدين ...الخ) فى استقلال ملحوظ عن إدخال "خارجى" للمضمون التجريبى.

غير أن المدى الذى يتحدد فيه طبيعة العالم، فى رأى هيجل، ويمكن اشتقاقه قبلياً من التصور المنطقى (أو الفكرة) هذا المدى موضوع جدال. إذ تشكل التأويلات سلسلة من ألوان الطيف تبدأ من وجهة النظر التى تذهب إلى أن المنطق هو ببساطة "إعادة تكوين" وتوضيح للتصورات التى يستخدمها هيجل عندئذ لينظّم الموضوع التجريبى ويوضحه (فيما يقول مثلاً : م.ج. بترى M.J. Petry و ك. هارتمان K. Hartmann) إلى وجهة النظر التى تقول انه كان يعتقد أن العالم "يفيض" عن التصور فى تراث الأفلاطونية الجديدة. وتعكس هذه الخلافات الغموض والتعقيد والالتباس الملازم لفكر هيجل.

كلمة Bewusst مصطلح فنى استخدم فى الفلسفة وعلم النفس منذ القرن الثامن عشر ليعنى "واع ـ Consious" [(١)]. ولقد استُخدمت الكلمة للتمييز بين الحالات والأحداث الذهنية الواعية، والحالات اللاواعية. لكنها تشير فى الفلسفة أساساً إلى الوعى القصدى، أو الوعى بموضوع Gegenstand . ومصطلح Bewusstsein (الوعى، أو حرفياً أن تكون واعياً) صاغة فولف Wolf من الكلمة اللاتينية Conscientia وهى تميل إلى أن تحل محل مصطلح Apperzeption (الإدراك..) لكن كانط ظل يستخدمها جنباً إلى جنب مع مصطلح "الوعى .. Bewusstsein". ولقد استخدم كل من كانط وهيجل مصطلح "الوعى Das Bewusstsein" للدلالة، لا فقط على وعى الذات، بل أيضاً على الذات الواعية نفسها فى مقابل الموضوع الذى تكون الذات على وعى به.

واضافة الضمير "الذات Self" يعطينا مصطلح الوعى بالذات أو الوعى الذاتى الذى يشير إلى وعى الإنسان بنفسه أو معرفته لنفسه، أو ادراكه لذاته. ولقد ظهر هذا المصطلح بوضوح لأول مرة فى تعبير "أفلوطين Plotinus" عن "الادراك الذاتى". وكان مصطلح "الوعى الذاتى" بالمعنى النموذجى له يعنى فى الفلسفة وعلم النفس فى القرن الثامن عشر معرفة المرء بحالاته الشعورية المتغيرة، جنباً إلى جنب مع العمليات التى تحدث داخل المرء، وادراك المرء إلى أن "أناه" أو ذاته الخاصة هى الحامل لهذه الحالات والعمليات أى أن المرء يمتلك أو هو نفسه ـ هذه الأنا، وذلك ما أصر عليه فى كل مكان، وباستقلال عن التتابع المتنوع لتجارب المرء، وأن "أنا" المرء تقف فى مقابل عالم خارجى من الموضوعات وتميز نفسها عنه بوصفها، "ذاتا" تصّر على هويتها مع التغيرات التى تحدث للموضوع الذى تعيه. غير أن كانط يذهب إلى أن الوعى الذاتى بهذا المعنى، ليس كما يتضمن هذا التفسير، مستقلاً تماماً عن كل طابع تجريبى، وعن تجارب الموضوعات التي أدركها أنيافحدوسي، إذا أريد لها أن تعبّر عن تجاربي. وإذا أريد التجارب الموضوعات أن تتميز

(١) يفضل فى علم النفس استخدام كلمة الشعور. وهو ادراك المرء لذاته أو لأحواله ادراكاً مباشراً وهو مراتب : منها التلقائى ومنها التأملى ... الخ (المترجم).

عني أنا نفسي فلابد لها أن "تتآلف فى مركب" طبقاً لمقولات معينة مثل السببية[١]. وهذا المركب تنجزه فى نظر كانط الأنا ذاتها.

وهذه النظرية ـ جنباً إلى جنب مع نظرية الأفلاطونية المحدثة ونظرية بوهيمى ـ التى تقول ان الذات والعالم يرتبطان بالتبادل، وأن معرفة أحدهما تقدّم لنا معرفة بالآخر ـ أدت بالمثاليين الألمان إلى تصور الذات لا على أنها تتمايز تمايزاً حاداً عن الموضوعات الأخرى بل على أنها نافذة فيها وشاملة لها. وبالمثل: لكى تكون على وعى ذاتى كامل. فإن ذلك لايعنى ببساطة أن تعى نفسك فى مقابل الموضوعات، بل أن ترى العالم الخارجى كأنه منتج أو مملوك للذات، أو صورة منعكسة لذات المرء الخاصة. ويعتمد استخدام هيجل لمصطلحات "واع بذاته" و"الوعى الذاتى"، على هذه الاعتبارات، لكنه يعتمد كذلك على المعنى الشعبى الدارج لهذه الكلمات ("على ثقة، واثق من نفسه" ...الخ) وهو معنى يختلف أتمّ الاختلاف عن مقابلاتها الانجليزية (مرتبك، مربك...).

لهيجل تفسيران رئيسيان للوعى والوعى الذاتى ساقهما فى "ظاهريات الروح" (الكتاب الرابع)[٢]. و"موسوعة العلوم الفلسفية" الجزء الثالث فقرة رقم ٤١٣ ومابعدها. ففى هذين النصين نجد أن الحديث عن الوعى يعقبه حديث عن الوعى الذاتى، وعن العقل Vernunft. ويستخدم الوعى أيضاً بمعنى واسع يغطى معنى الوعى الذاتى والعقل، وكذلك الوعى "بما هو كذلك". وفى الموسوعة الجزء الثالث ـ وليس كذلك فى "ظاهريات الروح" ـ نجد أن الحديث عن الوعى يسبقه حديث عن النفس Seele التى تدرك فى أعلى أطوارها، فى حالاتها الحسية، لكن ليست الأشياء المختلفة عن ذاتها. ولما كان الوعى يتضمن أساساً، موضوعاً آخر غير ذاته، فهو اذن "ظاهر" أو "ظاهرى"، لكنه ليس "وهما"، بل يظهر فى الآخر، وبالتالى يعتمد على هذا الآخر. فى مقابل كل من النفس التى لم تحصل لنفسها بعد على موضوع، وفى مقابل العقل أو الروح التى تستبعد آخرية الموضوع. وفى هذه النصوص يتخذ الوعى ثلاث صور. أو أشكال على التوالى. اليقين الحسى أو الوعى (المعرفة المباشرة للشىء الحسى) تبدو، عندما يرجع إليها أو يشار إليها على أنها الأفراد[٣].

(١) قارن كتاب كانط "نقد العقل الخالص A 107, B 144 (المترجم).
(٢) فى ترجمة "بيلى" القديمة ص ٢١٥ وينقسم إلى "الوعى فى ذاته - الحياة ـ الأنا والرغبة" (المترجم).
(٣) يقين الحسى ـ أو الوعى بالأفراد هو المرحلة الأولى أو البسيطة من المعرفة عند هيجل وهو المعرفة الحسية التى تهدف أساساً إلى ادراك الجزئيات : هذا المنزل ، وهذه الورقة، وتلك الشجرة ...الخ أي يرد وروداً مباشراً أمام الوعى ولهذا فهى الخطوة الأولى فى "مرحلة الوعى المباشر". أما كلمة "اليقين" فهى زائفة جاءت من =

أما الإدراك الحسى فهو المعرفة المتوسطة[1] لمواد الحس بوصفها أشياء ذات خواص، والفهم[2] (معرفة الاشياء كتجليات للقوى والظاهر ـ على نحو ما تحكمها القوانين).

لم يُتهم هيجل قط بأنه يقول أن الموضوعات (أو الاشياء) تنتج الوعى، ولا أن الوعى ينتج الموضوعات (أو الاشياء) ـ فالمصطلحان متضايفان. وهكذا نجد أن الوعى ليس وسطاً مطرداً يظل على وتيرة واحدة دون أن يتغير بينما تتغير موضوعاته. بل أن طابع الوعى يختلف باختلاف موضوعاته. فشكل الوعى حتى الآن ليس هو الوعى الذاتى. وان كان مدركاً لذاته بقدر ادراكه لموضوعاته، إن ادراكه للاختلاف بين ذاته وموضوعه يدفع إلى التقدم نحو صورة جديدة من صور الوعى، يكون موضوعها هو صورة الوعى السابقة. فالوعى الحسى مثلاً، يستخدم مصطلحات كلية، مثل مصطلح "هذا" ليشير به إلى الموضوعات الفردية المزعومة [3]. وهذه الكليات تصبح، صراحة، خواصاً للشىء، وموضوعاً للإدراك الحسى. لكن لا توجد صورة من صور الوعى تعرف كيف تظهر هذا، إنما "نحن" الفلاسفة فحسب الذين نعرف ذلك. (ويفرّق فشته أيضاً فى كتابه "علم المعرفة" عام ١٧٩٤ بين معرفتنا ومعرفة الأنا فى المرحلة التى نبحثها). ويستهدف فشته ـ مثل هيجل ـ تعقب تطور الأنا إلى أن تتطابق معرفتها مع معرفتنا).

ويحدث التقدم إلى الوعى الذاتى عندما ينشر الوعى بوصفه فهماً مجموعة من التصورات التى تنطوى على تفرقة أو تمايز لا يكون تمايزاً" (مثل الأقطاب المتضادة فى المغناطيس أو الكهرباء) حيث يرى أن الماهية الداخلية للأشياء عندما تصبح تصورية، وترى

= ظن هذه المعرفة أنها وصلت إلى "اليقين" مادام الشىء الجزئى أمامها بتمامه وكماله. لكن تحليلنا يثبت أنها أشد ألوان المعرفة خواءً وفقراً ـ راجع كتابنا : "المنهج الجدلى عند هيجل" ص ١٢٢ من طبعة مدبولى عام ١٩٩٦ (المترجم).

(١) فشلت المعرفة الحسية المباشرة فى ادراك الفرد الجزئى الذى يتحول على يدها إلى مجموعة من التصورات الكلية فهذا الشىء الذى أكتب عليه الآن : "ابيض"، "ناعم" "مستطيل" "صلب" و"مفيد" يسمى ورقة ...الخ وهى كلها تصورات أو كليات لا يمكن ادراكها على نحو مباشر لهذا كانت "معرفة متوسطة" ـ وهذه الصفات هى خواص لهذا الشىء الذى يسمى بالورقة ـ وتلك هى مرحلة الادراك الحسى ـ قارن كتابنا السابق ص ١١٥ وما بعدها (المترجم).

(٢) الفهم هو المرحلة الثالثة فى الوعى المباشر وهو يدرك لا الكليات الحسية السابقة التى خواص للشىء، بل الكلى غير المشروط، ويسميه هيجل "بالقوة" التى تتحكم فى الظواهر أو القانون الذى يتجلى فى عدد لا حصر له من الظواهر على نحو ما يفعل قانون الجاذبية وقانون الكهرباء... الخ راجع كتابنا السابق (المترجم).

(٣) أى التى يظن أنه يمكن ادراكها ادراكاً مباشراً على أنها أشياء فردية جزئية وذلك مستحيل لان كلمة "هذا" و"هنا" و"الآن" ...الخ هى تصورات كلية فأى شىء، وكل شىء، يمكن أن يقال عنه "هذا" الشىء، وهو "هنا" ...الخ. وهكذا نجد أن أى شىء فردى أو جزئى هو فى حقيقته مجموعة من الكليات التى لا نستطيع أن ندركها ادراكاً مباشراً أى أننا قد وصلنا إلى عكس الهدف الذى كنا نظن أنه أمامنا (المترجم).

من منظور للتمايز الزائل، فذلك هو نتاجها الخاص، وأن تصور مثل هذا التمييز يمكن تطبيقه على علاقته الخاصة بموضوعه. ويعطينا ذلك فى أبسط صورة للوعى الذاتى: الأنا تعى نفسها، أى تعى الأنا ـ غير أن هذه المرحلة من الوعى الذاتى ناقصة ومعيبة. طالما أنه بمقارنتها بالعالم الخارجى، فإننا نجد أن الأنا الواعى لذاته روّاغ وواهن بطريقة زائلة. وهكذا يحاول بسلسلة من المناورات أن يزيل الآخرية الغريبة للأشياء الخارجية، وأن يكتسب لنفسه مضموناً فى آن واحد، وهذه المناورات عملية أكثر من أن تكون معرفية: الرغبة (عملية لا حدّ لها من استهلاك الموضوعات الحسية) الصراع من اجل اعتراف وعى ذاتى آخر به، واستعباد المنتصر للمقهور. ونجد فى "ظاهريات الروح" احتقاراً للعالم الحسى (الرواقية). وانكاراً لوجوده (مذهب الشك) وطرحاً لسمات الجوهرية للمرء وللعالم فى عالم متعالى (الوعى الشقى) لكنه فى الموسوعة (الجزء الثالث) يتقدم نحو الوعى الذاتى الكلى، الاعتراف المتبادل للأفراد أصحاب الوعى الذاتى الذى يعيشون معاً فى مجتمع أخلاقى.

غير أن تقدم الوعى الذاتى لا ينتهى عند هذا الحد. فقد سار هيجل إلى تفسير للعقل، والتوحيد بين الوعى (معرفة موضوع على أنه مختلف عن ذاتى) وبين الوعى الذاتى (معرفة ذاتى على أنها تختلف عن الموضوع): فالعقل ينظر إلى تعيّن الذات على أنه ينتمى كذلك إلى الموضوع. والواقع أن الوعى الذاتى يتقدم من خلال التاريخ، ومن خلال مذهب هيجل فى آن معاً، وهو المذهب الذى يمثل من وجهة نظره، القمة التى يصل إليها الوعى الذاتى البشرى.

لتفسير هيجل للوعى الذاتى ثلاث سمات جديرة بالذكر : -

أولاً : ليس الوعى الذاتى "مسألة الكل أو لا شئ". وإنما هو يتقدم فى مراحل تزداد كفايتها.

ثانياً : الوعى الذاتى هو أساساً، علاقة بين أشخاص، تتطلب اعترافاً متبادلاً من الموجودات الواعية بذاتها : فهو "الأنا التى هى نحن. وهو النحن التى هى أنا" "ظاهريات الروح ـ الكتاب الرابع".

ثالثاً : الوعى الذاتى عملى بقدر ما هو معرفى : يجد نفسه فى الآخر. وفى الاستيلاء على الآخر الغريب، الذى يوجد فيه الوعى الذاتى، متضمناً اقامة وعمل مؤسسات اجتماعية، وبحث فلسفى وعلمى على حد سواء.

وتظهر عناصر هذه السمات عند السابقين عليه لاسيما شلنج، غير أن وجهة نظر هيجل ككل هى أصيلة فعلاً.

الفعل widersprechen يعنى حرفياً : يتكلم ضد) والاسم Widerspraeh هما مرادافان دقيقان للفعل "يناقض". وللتناقض فى المنطق معنيان :

(١) معنى ضيق عندما تتناقض قضيتان - أو تصوران - أي تناقض الواحدة منهما الاخرى، إذا - وإذا فقط - كانت احداهما سلباً للأخرى (مثل "أحمر" و"غير أحمر").

(٢) معنى واسع، تكون فيه القضيتان، أو التصوران يناقض الواحدة منهما الأخرى إذا كان لايمكن اتفاقهما منطقياً (مثل "المربع" والدائرة"، أو "الأحمر" و"الأزرق"). وينظر إلى قانون التناقض (كلمة قانون Satz فى الألمانية تعنى قضية Proposition) منذ أرسطو الذى كان أول مَنْ صاغه، على أنه أعلى قانون للفكر. ولقد تمت صياغته بطرق شتى فقيل : "يستحيل بالنسبة للشيء الواحد أن ينتمى أو لا ينتمى إلى شيء ما فى نفس الوقت" (أرسطو). وقيل أيضاً أن "«أ» لا يمكن أن تكون لا «أ»" (ليبنتز). وأيضاً "لاينتمى المحمول إلى شيء يناقضه" (كانط). ولقد رأى كانط أن التناقض معيار سلبى للحقيقة فليس ثمة قضيتان متناقضتان صادقتين معاً، ولا توجد قضية متناقضة ذاتياً تكون صادقة، وإنما القضيتان معاً اللتان لا تناقض الواحدة منهما الأخرى، أو القضية التى لا يوجد فيها تناقض ذاتى، ومع ذلك فهي يمكن أن تكون كاذبة [١].

لقد زعم بعض الفلاسفة منذ أقدم العصور أن فكرنا ليس هو وحده الذى يتضمن أضداداً وتناقضات بل العالم ذاته أيضاً. ولقد كان النموذج عند أرسطو لهذا القول هو "هيراقليطس" الذى وصف العالم - رغم أنه لم يعرف كلمة "التناقض" - بطرق متعارضة ومتناقضة، والعالم فضلاً عن ذلك يحكمة "اللوجس Logos" ("الكلمة" أو "العقل"..

---

(١) "التناقض هو التقابل بين الايجاب والسلب فى حدّين أو قضيتين تحتويان على عنصرين لا يجتمعان ولا يرتفعان ولا وسط بينهما". المعجم الفلسفى - مجمع اللغة العربية عام ١٩٧٩ ص ٥٥. ويبدو أن هيجل استخدم كلمة التناقض بمعنى جديد يختلف عن معناه فى المنطق الصورى القديم حين وحّد بينهما وبين التضاد" و"الاختلاف" ... راجع كتابنا "المنهج الجدلى عند هيجل" ص ٤١٩ من طبعة مكتبة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٩٦ (المترجم.)

الخ) حتى أنه لم يضع تفرقة حاسمة بين التناقضات الموجودة فى فكره وخطابه، والتناقضات الموجودة فى العالم ذاته. وعلى الرغم من أن "بوهيمى" لم يستخدم كلمة التناقض فقد رأى أن التضاد موجود فى العالم. فالشر مثل الخير، موجود فى كل شىء. وبدونه ما كان من الممكن أن تكون هناك حياة أو حركة. فجميع الأشياء هى نعم ولا. واللا هى ضد النعم، أو ضد الحقيقة. ولقد كان "نوفاليس Novalis" مسئولاً إلى حد كبير عن احياء "بوهيمى" فى هذه الفترة. كتب يقول "ربما كانت أعلى مهمة لأعلى منطق هى الغاء قانون التناقض".

وفى فترة مبكرة من حياته رأى هيجل صراعاً بين قانون التناقض وحقائق الدين فهو يذهب فى مقاله "روح الديانة المسيحية ومصيرها" (مع الاشارة إلى افتتاحية انجيل يوحنا: "فى البدء كان الكلمة، والكلمة كان عند الله، وكان الله الكلمة، فيه كانت الحياة..") إلى أن كل شىء يعبر عما هو الهى بلغة الفكر النظرى فهو بذلك يكون متناقضاً". وينتهى إلى أن "ما يكون متناقضاً فى عالم الموتى ليس هو نفسه متناقضاً فى عالم الأحياء". ومنذ مقالاته المبكرة فى ١٨٠٠ وهو يحاول إبتكار منطق يستطيع أن يوفق بين الدين والحياة، كما يتفق كذلك مع استبصارات المنطق التقليدى. وفكرة التناقض التى انتهى إليها أخيراً هى: أننا نستطيع، مؤقتاً، أن نميّز بين التناقضات الذاتية، أعنى التناقضات فى فكرنا، وبين التناقضات الموضوعية، أعنى التناقضات فى الاشياء.. لقد اعترف المنطق التقليدى بوقوع تناقضات ذاتية. وذهب كانط إلى أننا فى عملية الاستدلال عن العالم ككل فإننا نقع لا محالة فى تناقضات أو ما يسميه "بالمتناقضات Antinomies..". غير أن هيجل ذهب إلى أن هذه التناقضات تنتشر انتشاراً واسعاً ولها مغزى أبعد بكثير مما ظن كانط. فأية فكرة - أو ادراك ذهنى - متناهية، إذا ما أخذت بذاتها فى عزلة من غيرها فإنها تتضمن تناقضاً (ومثل هذا التناقض يكمن أساساً فى التصور مثل تصور السببية، لكنه يصيب القضايا أيضاً مثل القول بأن "العالم عبارة عن نظام سببى". فالتفكير، أو الفكر ذاته، لديه الدافع للتغلب على هذا التناقض. وهو كثيراً ما يحاول أن يفعل ذلك، فى البداية، عن طريق العودة إلى تراجع لا نهاية له (كما هى الحال فى الأسباب والنتائج). لكن الحل المناسب هو التقدم إلى تصور جديد أعلى يرتبط ذاتياً بالتصور الأول ويزيل ما فيه من تناقض. ويتضمن التصور الجديد، فى العادة، تناقضاً خاصاً به، وهكذا يتقدم الفكر بواسطة الكشف المتتابع عن التناقضات والتغلب عليها، إلى أن يصل إلى الفكرة المطلقة

(اللامتناهيـة) الخالية من أى نوع من أنواع التناقض الذى يؤدى إلى حركـة أبعد. والفكرة المطلقة تتناسب مع جعل الكائنات تصورية، كما هو الحال فى الله، كما يجعلها تفلت من تصورات الفهم الجامدة. فهى - ومزاعمها (مثلاً الله هو فى آن واحد الأساس والنتيجة - أو الأول والآخر - وأنه متوسط لكنه يرفع أو يلغى توسطه فى المباشرة). تبدو متناقضة أمام الفـهم، لكن السبب هو أن الفـهم يعـزل جوانب الفكرة المطلـقة بطرق نتـبيّن أنهـا غيـر مشروعة[1].

ولقد استبعد المـناطقة التقليديون - لاسيما كانط - امكان التناقضـات الموضوعية. غير أن هيجل ذهب إلى أن الاشيـاء المتناهية - مثل الأفكار المتناهية - تتضمن تنـاقضات. فكما أن الأفكار المتناهيـة لديها دافع للتـغلب على التناقض، ومن ثم تسـير قـدماً نحـو أفكار أخرى، فكذلك الأشياء المتناهية لديها نفس الدافع الذى يؤدى بها إلى الحركة والتغير. غير أن الاشياء المتناهية - على خلاف الروح - لاتستطيع أن تُبقى على التناقضات : ولهذا فهى فى النهـاية تفنى. والعـالم ككل، بالمقـابل ، لايفنى طالما أنه يخلو من الـتناهى المتناقض للكائنات التى يشملها هذا العالم.

ومن هنا فـإن قانون التناقـض هو "قانون الفكر" لا بمعنـى أن التناقضـات لا يمكن التفكيـر فيهـا (أو أنها غيـر معقـولة) ولا بمعنى أن التناقضات يمكـن أن تقع فى العالم. فهيـجل لم يقبلها إلا من حيث أنه يذهب إلى أن التناقـضات - الذاتية والموضوعيـة معاً - لابد من التغلب عليـها. وأن الفكر أو الكائن - المتناقض ليس حقيـقياً (بالمعنى الهـيجلى لكلمة "حقيقى").

لقـد رأى هيـجل أن التناقـضـات التى سلّم بوجـودها فى الفكر وفى الاشـيـاء هى تناقضات بالمعنى التقليـدى. لكن لا يزال هناك مجال للشك فيما إذا كان ذلك صـحيحاً. فهو أحياناً يرفض الأفكار بصراحة مثل أفكار "التـصور المركب" ويصفها لا بأنها متناقضة بل بأنها أشـبه "بالحديد الخـشبى" (ومن ذلك "الدائرة المربعـة" أى تناقض فى الألفاظ).

---

(١) قارن خصائص الفـهم الذى يقطّع ويفصل ويعزل بين الأشياء والأفكار والتصورات بطريقـة ما ويتخذ من هذا المبدأ الصلب الذى لا يلين "أما . . . أو . . ." قانوناً له - فالعـالم إما متناه أوغير متناه - وهو لا بد أن يكون أحد هذين النقيضين، أما الفلسـفة النظرية التى تأخذ بمبدأ العـقل فهى لا تقبل مثل هذه الصـيغ الناقصة" - موسوعة العلوم الفلسفية لهيجل ص ١٢٦ وما بعـدها من ترجمتنا العربية، وكتابنا "المنهج الجدلى عند هيجل ص ١٣٥ ومابعدها من طبعة مدبولى السابقة (المترجم).

وتفسيره للتناقض فى المنطق يسير حسب تفسير "الاختلاف" و"التضاد" موحياً فى بعض الأحيان بأن التناقض ليس سوى تضاد مكثف. ولا يوجد عالم من علماء المنطق الصورى بحاجة لأن ينكر إن العالم يحتوى على أضداد مكثفة. وفضلاً عن ذلك فإن أمثلته، لا سيما عن التناقضات الموضوعية، كثيراً ما تحمل تشابهات ضئيلة مع التناقضات فى المنطق الصورى، فالتناقضات الموضوعية، فى الجانب الأعظم منها، هى صراعات داخلية يحدثها تشابكات الشيء مع اشياء أخرى. وكثيراً ما تكون التناقضات الذاتية، نتيجة لمحاولة الابقاء على التصورات المتميّزة من أمثال تصورات السبب والنتيجة، وهى التى يعتمد بعضها على بعض من الناحية التصورية. لكن النسق التصورى المتناهى المقتضب، أحيانا ما يؤدى إلى ظهور المزيد من التناقضات الهامة. فإذا ما عرضتُ فقط مصطلحات لصفات معينة تنتمى إلى نظم يطرد أعضاؤه بعضها بعضاً بالتبادل (مثال ذلك : "الأحمر"، و"الأخضر"، و"المسطح" والدائرى")، فاننى عندئذ أكون واعياً، بالتآتى والتالى معاً، لهذه الصفات المتعددة، واستطيع أن أصف نفسى، أو وعيى، بمثل هذه الألفاظ المتناقضة (فأقول مثلاً اننى أحمر وأخضر معاً، أو أننى لست أحمر ولا أخضر) ولكى أتجنب ذلك فلا بد أن أدخل ـ كما فعل هيجل فى المنطق، تصور الوجود للذات الذي يتجاوز تعيّن الوجود المتعين Dasein". ويمكن القول بأن التناقضات الذاتية مستساغة عقلياً أكثر من التناقضات الموضوعية . وإن كان بينهما ـ عند هيجل ـ إعتماد متبادل أساسى. ومن ثم فليس هناك تمييز حاسم ـ بناء على وجهة نظر هيجل ـ بين الفكر والعالم. فالأفكار والتصورات مطمورة فى العالم. ولكثير من التصورات التى احتفظ بها المنطق التقليدى، لوصف فكرنا وأحاديثنا مثل "السلب"، و"الصدق"، و"الحكم"، و"الاستدلال" ...الخ معنى موضوعى يجعل من الممكن أن تنطبق على الأشياء. ولذلك فإن القول بأن الأشياء المتناهية ـ تجسّد التصورات المتناهية وتناقضاتها هو سمة مركزية فى مثالية هيجل. (وجهة النظر التقليدية التى تقول ان القضية المتناقضة يلزم عنها أية قضية أيا كانت. والتى كثيراً ما تقدم فى نقد هيجل، هى الآن يرفضها "المنطق السليم").

أدى الاختمـار العقلى فى نهاية القرن الثـامن عشر إلى ظهور دوريات متـعددة قامت على نشرها شخصيات متـميزة. فقد أصدر "فشته" ونيتـامر "المجلة الفلسفية" (١٧٩٣ ـ ١٨٠٠). وأصـدر "شلر" مجلة "الفـصـول" (١٧٩٥ ـ ١٧٩٧). كمـا أصدر الأخـوان شليـجل مـجلة أثينايوم Athenäum" (١٧٩٨ـ١٨٠٠)[1]. وكان إصـدار مجلة "نقـدية للفلسفة" من أفكار شلنج. وكان يأمل أصلاً فى اصدارها مع فشته، لكن عند أدراك فشته الاختلاف بينه وبين شلنج (لاسيما بعد كتابه "مذهب المثالية الترنسندنتالية" عام ١٨٠٠) ـ رفض الاقتـراح، عندئذ جنَّد شلنج هيجـل (فى أغسطس عام ١٨٠١) ليساعـده فى نشر المجلّة. ولم يكن هيجل الذى وصل إلى يينا فى بداية عام ١٨٠١ ـ مـعروفاً بالفعل. لكن ظهور أول أعـماله "الفرق بين مذهبى فـشته وشلنج" فى أغـسطس عام ١٨٠١ أدى إلى مناقشات حادة حول الاختلافات بين فشته وشلنج كما نال استحسان شلنج.

والنقـد Kritik يعنى أصلاً "الحكم ، التـقييم" ، ولكنه لا يتضمـن بالضرورة فضح الأخطاء. وكان كانـط يقابل بين "النقد" و"المذهب النقدى" ـ بمعنى البـحث عن شروط ونطاق وحدود قوانـا المعرفية ـ وبين المذهب الدجـماطيقى Dogmatismus أو الـزعم بـأن العقل وحـده عن طريق التصور المحض يمكـن أن يصل إلى معرفـة الواقع. ومن هنا كان من الطبـيعى أن يرد إلى ذهن قـارئ المجلة النقـدية للفلسفـة" استـخدام كـانط لمصطلح "النقد". غـير أن المجلة النقدية لـلفلسفة ليـست نقدية بالمعنى الكانطى : انهـا تنقد، فى الأعم الأغلب، لا الملكات العـقلية والعمـلية، وإنما الفلاسـفة الآخرين. وهـى كثيـراً ما تنقدهم بمعنى البحث عن الأخطاء أكـثر من عرض فروضهم السابقـة وقصورهم. والسبب فى ذلك أن هـدف هيجل الذى كـتب معظم المجلة، وهدف شلنج هو تطهـير الأرض من النفايات أو "مـا ليس فلسفـة" وتمهيدها للفلسـفة الحقـيقيـة الأصيلة. ومن هنا جـاء نقد

---

(١) أصدر فلهلم فون شليجل (١٧٦٧ ـ ١٨٤٥) أحـد أبرز طلائع الحركة الرومانسية فى ألمانيا مع شـقيقة فردرش شليـجل (١٧٧٢ـ١٨٢٩) مـجلة "أثينايوم Athenäum" فكانت لسان حال الحـركة الرومانسية الألمانيـة كما أسهمت فى نشر أفكارها (المترجم).

الفلسفات (وما ليس بفلسفة، مثل "الحس المشترك" عند كروج Krug، ومذهب الشك عن شولتسه. وكانت هذه تقريباً - تطويرات للفلسفة النقدية عند كانط.

ظهرت "المجلة النقدية للفلسفة" فيما بين يناير ١٨٠٢ ويونيو ١٨٠٣ فى مجلدين. يشمل كل مجلد ثلاثة أعداد، والموضوعات الرئيسية فيها كانت على النحو التالى :

١- "استهلال - فى ماهية النقد الفلسفى بصفة عامة، وصلته بالوضع الحالى للفلسفة بصفة خاصة". (بقلم هيجل ومراجعة شلنج فى المجلد الأول. العدد الأول يناير ١٨٠٢). والمقال استكشاف لفكرة نقد فيلسوف لفيلسوف آخر، وكان عدداً حاسماً من زاوية تكاثر المذاهب الفلسفية فى أعقاب فلسفة كانط. (ويقارن هيجل بين هذا التكاثر للمذاهب الفلسفية وتكاثرها فى اليونان القديمة، ويفترض النقد مقدماً - كما تذهب الجريدة - وجود معيار وليس ذلك أمراً سهلاً أو بسيطاً بالنسبة للناقد ولا لموضوع النقد. ففى حالة الفلسفة فإن هذا المعيار تزودنا به "فكرة الفلسفة" التى تجسد الفلسفة الجزئية المعينة جانباً جزئياً منها. أما ما ليس فلسفة (مثل الحس المشترك الذى يتنكر فى زى الفلسفة) فليس لدى الناقد الفلسفى شىء مشترك يمكن أن يلجأ إليه الأثنان معاً. ومن ثم فإن نقد ما ليس فلسفة هو مسألة سلبية وخلافية. كما هاجم هيجل أيضاً محاولة جعل الفلسفة شعبية "لأن الفلسفة من حيث طبيعتها ذاتها مقصورة على فئة قليلة. . والفلسفة بسبب أنها تعارض الفهم وتعارض أكثر الحس المشترك الساذج (فأنها ترتفع فوق التحديدات الزمنية والمحلية عند أفراد البشر).

ان عالم الفلسفة من حيث علاقته بالحس المشترك هو عالم مقلوب تماماً. وكان هيجل فى أعماله المتأخرة بعد ذلك، مثل "ظاهريات الروح". لايزال يشعر بقلق حول مشكلة كيف يمكن للمرء أن ينقد وجهة نظر أخرى دون أن يقع فى المصادرة على المطلوب. ويواصل النظر إلى الحس المشترك والفهم نظرة دونية، وإنْ كان يحاول أن يجد مكاناً للفهم فى مذهبه، وكذلك للمعتقدات الشعبية. فهو مثلاً اعتبر نفسه أنه قد بررً أعظم الديانات تطوراً : اللوثرية.

(٢) "حول مذهب الهوية المطلقة وعلاقته بمعظم المذاهب الثنائية الحديثة" (مقال لرينهولد) (شلنج المجلد الأول العدد الأول يناير ١٨٠٢).

(٣) "كيف ينظر الحس المشترك الساذج إلى الفلسفة، كما يتجلى ذلك فى مؤلفات

كروج" (مقال لهيجل - المجلد الأول، العدد الأول : ١٨٠٢) وكان فلهلم تروجت كروج W.T. Krug فيلسوفاً كانطياً، ذكيـاً، لكنه قليل الاصالة مثابر إلى أقصى حد. وقد خَلَف كانط عام ١٨٠٥ فى كرسى الفلسفة فى جامعة كونجسبرج. كما كان لبرالياً مخلصاً كتب عدة منشـورات يدعم بها ثورة اليونان عـام ١٨٢١ ضد الأتراك. وانتقـد فى كتبه المتـأخرة عبارة هيجل "كل ما هو واقعى فهو عـقلى.." كما تنبأ بأن هيجل ما لم يكتب بعد ذلك شيئاً أكثر وضوحـاً فسوف يتوقف الناس عن قـراءته. ويصفه بأنه كروج "ابـريق فخار، ابريق معدنى" مما أعطى هيجل الفرصة ليصف ما قاله كروج بأنه "دعابة فى حانة بيرة".

ولقد درس هيجل ثلاثة كتب من مؤلفات كروج هى :

(١) رسائل حول علم المعرفة (١٨٠٠) نقد لمثالية فشته.

(٢) رسائل حول المثالية الأخيرة "نقد لكتاب شلنج" مذهب المثالية الترنسندنتالية".

(٣) "موجز لأورجانون جديد للفلـسفة أو مقال حول مبادىء المعرفـة الفلسفية" عام ١٨٠١ دافع فيه عن مـذهب لاهو مثالى حصراً، يبدأ من الأنا ولا هو واقـعى تماماً، يبدأ من الموضوع، لكنه الاثنان مـعاً، إذ لا بد لنا أن نبدأ من وقـائع الوعى الذى يشمل الذات والموضوع معاً. وأهم ما قاله هيجل فى عـرضه ونقده لهذه الكتب هو ما قاله عن الكتاب الثانى :

(أ) لقد تحدى كـروج شلنج أن يستنبط القمـر والوردة ... الخ. أو حتى القلم الذى يكتب به، وردَّ هيجل على ذلك بأن القـمر يمكن استنباطه فى فلسـفة الطبيعـة فى سياق النظام الشمـسى كله. لكنه لم يقدم اجـابة شافيـة لمشكلة القلم. وفى "ظاهريات الروح" يذهب (فى معارضة اليقين الحـسى، لكن ربما كان كروج فى ذهنه) إلى أن الفلسفة ليست مهتمة بالكيانات الفردية طالما أنها لا تسـتطيع الاشارة إليها بطريقة فريدة. (فأى قلم يمكن الاشارة إليه على أنه "هذا القلم").

لكن حتى لو كانت هذه الحجة سليمة فسوف يظل السؤال قائماً هل يمكن لهيجل (أو شلنج) أو ينبغى عليه أن يكون قادراً على استنباط الأقلام بصفة عامة ؟ وإذا كانت الإجابة : لا ، فلِمَ لا ؟.

(ب) لا يستطيع "كروج" أن يتصور أن هناك فعلاً أو نشاطاً بغير وجود (Sein أعنى بغير "حامل") يتضمنه التصور المثالى "للأنا".

(جـ) فشل "كروج" فى رؤية أن "الفكر الفلسفى" يتضمن "تعليق" (أو "رفع") والاحتفاظ بالوعى فى فعل واحد.

(٣) "العلاقة بين مذهب الشك والفلسفة، عرض لتنويعاته المختلفة، ومقارنة آخر مذهب للشك بالشك القديم". (هيجل المجلد الأول، العدد الثانى : مارس ١٨٠٢)، والمقال عبارة عن عرض نقدى لكتاب "شولتسه" : "نقد الفلسفة النظرية" عام ١٨٠١ وكان "شولتسه" قد تبنى اسم أحد الشكاك القدماء فى كتابه "أناسيد موس، أو حول أسس كتاب ك.ل. راينهولد" أركان الفلسفة" مع الدفاع عن مذهب الشك ضد مزاعم نقد العقل". (عام ١٧٩٢). (وقد عرضه فشته عرضاً نقدياً).

ولقد واصل "شولتسه" مذهبه فى الشك بعناد فى كتابه الأخير، الذى قدّم عرضاً تاريخياً لمذهب الشك. ونقداً بارعاً للفلسفة بعد ديكارت، لاسيما مذهب كانط. وكان شكه يخص الفلسفة أكثر مما يتعلق بالأمور اليومية الحسية. ولقد عرض حجته التى واجهت هيجل فى بداية حياته الاكاديمية: كيف يمكن أن تختار أختياراً عقلياً فلسفة واحدة بين فلسفات كثيرة متصارعة، تكون كذلك مبرّرة تبريراً جيداً، ومتماسكة ؟. ولقد نقد هيجل (ليس باستمرار نقداً سليماً) تفسير "شولتسه" للشك القديم، وذهب إلى أنه أعلى من الشك الحديث طالما أنه شك أكثر عمقاً يمتد إلى "وقائع الوعى" كما يمتد إلى الفلسفة. وفى عام ١٨١٠ تولى "شولتسه" كرسى الفلسفة فى جامعة جوتنجن حيث درّس الفلسفة لشوبنهور.

(٤) Ruckert and Weiss أو "الفلسفة التى ليست بحاجة إلى فكر ولا معرفة" (شلنج المجلد الأول : العدد الثانى مارس ١٨٠٢).

(٥) "حول علاقة فلسفة الطبيعة بالفلسفة بصفة عامة" (شلنج، ربما بمساعدة هيجل، المجلد الأول العدد الثالث، طُبع فى ربيع عام ١٨٠٢، لكنه لم يصدر إلا فى أكتوبر/نوفمبر من نفس السنة).

(٦) "حول البناء فى الفلسفة" (شلنج المجلد الأول، العدد الثالث).

(٧) "الايمان والمعرفة" أو الفلسفة النظرية للذاتية فى تمام صورها كما هى ممثلة فى فلسفة كانط، وياكوبى، وفشته". (بقلم هيجل، المجلد الثانى ـ العدد الأول يوليو ١٨٠٢) وتتعلق هذه المقالة الطويلة بالصراع بين الايمان والعقل فى ثقافة العصر المغتربة وانعكاسها فى الفلسفة.

ولقد كان هيجل يحترم كانط، وياكوبي، وفشته، أكثر بكثير من احترامه لكروج وشولتسه. وكان تفسيره لكانط أكثر دقة وتعاطفاً من تفسيراته المتأخرة.

(٨) في الطرق العلمية لدراسة القانون الطبيعي : مكانه فى الفلسفة العملية وعلاقته بالعلوم الوضعية للحق". (بقلم هيجل المجلد الثانى ـ العدد الثانى اكتوبر / نوفمبر عام ١٨٠٢ ـ وتابع الكتابة فى نفس الموضوع فى المجلد الثانى ـ العدد الثالث مايو/ يونيو ١٨٠٣). ويعارض هيجل في هذه الدراسة الطويلة التصور الليبرالى الذى المساواتى للطبيعة البشرية [١]. وراح يبنى دولة عضوية ثلاثية على غرار جمهورية أفلاطون. إذ تتميز الحياة الأخلاقية لأمة من الأمم عن الأخلاق الفردية الخاصة[٢]. يقول "الكل الأخلاقى المطلق ليس شيئاً أكثر ولا أقل من الأمة (أى ليس فرداً)".

(٩) "حول دانتى من منظور الفلسفة" (بقلم شلنج: مايو/ يونيو ١٨٠٣).

وقد توقفت "المجلة النقدية للفلسفة" عن الصدور نظراً لرحيل شلنج من يينا فى مايو عام ١٨٠٣[٣]. وهناك عوامل أخرى محتملة لتوقف المجلة عن الصدور منها أن الناشرين (هيجل وشلنج) بدءَ فى إدراك اختلافاتهما. ومنها واقعة أن أطول مقالين لهيجل السابع والثامن تجاوزا الهدف الخلافى للمجلة. غير أن "المجلة النقدية للفلسفة" قد أدت أغراضها فى تمكين هيجل من الوصول إلى الاحاطة بالفلسفة المعاصرة. وتطوير بعض الموضوعات والمفاهيم التى سوف تعاود الظهور فى كتابه "ظاهريات الروح". ولقد تأثر بالفلاسفة الذين هاجمهم أكثر مما اعترف هو بذلك. لا فقط عن طريق المشكلات التى وضعوها لكى يقوم بحلها (ولقد عاد إلى قلم "كروج" فى موسوعة العلوم الفلسفية المجلد الثالث فقرة ٢٥٠) لكنه تأثر بنظرياتهم الايجابية على نحو ما نجده فى تفسيره لتطور الوعى فى "ظاهريات الروح" جنباً إلى جنب مع موضوعاته، فذلك يحمل أوجه تشابه مع برنامج "كروج" الذى عرضه فى كتابه "موجز لأورجانون جديد للفلسفة".

---

(١) أى القول بأن كل الناس سواء Egalitarianism في كل شيء (لا أمام شيء آخر) ـ وليست هذه هى المساواة الحقيقية Equality (المترجم).

(٢) المقصود بالحياة الأخلاقية لأمة ما "الحياة الاجتماعية" بصفة عامة. أما "الأخلاق الفردية الخاصة" فهى أخلاق الضمير أو الاخلاق المتعارف عليها. وهكذا يستخدم هيجل كلمة "الاخلاق" بمعنين الأول واسع يشمل الحياة الاجتماعية والثانى ضيق هو المعنى المألوف للأخلاق (المترجم).

(٣) فى صيف عام ١٨٠٣ غادر شلنج يينا للعمل فى التعليم العالى بأقليم بافاريا. وبدا ذلك العمل أستاذاً فى جامعة "فورتسبرج Wurzburg" وبهذا افترق هيجل عن شلنج بعد أن بقيا معاً ثلاثة أعوام ونصفاً فى مدينة يينا. (المترجم).

هناك كلمتان شائعتان فى اللغة الألمانية لكلمتى "يربى" و"التربية" هما erizehen وBiledn، والاسم Bildung و Erizehung. وكلمة Bilden تعنى أيضاً "يصوغ، ويشكل ويتشكل، يعدّل، يذهب". ولم تكن كلمة Bildung في فترة مبكرة تدل إلا على التكوين الفزيقى للكائن فحسب. غير أن موزر J. Moser فى القرن الثامن عشر أعطاها معنى "التربية، والتهذيب، والثقافة" كعملية ونتيجة فى آن معاً. غير أن bilden و bildung تشدّد على نتيجة التربية، فى حين أن erziehen و Erziehung تشدّد على العملية أو المسار. وهكذا نجد أن كلمة Erziehung على خلاف Bildung لا تعنى "الثقافة".

ولاهتمام هيجل بالثقافة والتربية عدة مصادر على النحو التالى :

(١) كتاب روسو/ ميل أو التربية عام ١٧٦٢ الذى رأى فيه أن التربية السليمة تعنى ازالة العوائق أمام النمو الطبيعى لملكات الطفل، خصوصاً بعزله عن الحياة المدنية المألوفة. فقد كان لذلك أثره الهائل على الفكر الألمانى. وقد رفض هيجل وجهة نظر روسو، وذهب إلى أن التربية تعنى التغلب على الطبيعة وجعل "الأخلاقى فى الفرد طبيعة ثانية" وصادق على نصيحة فيثاغورية عن التربية التي تقول : "إجعل منه مواطناً فى دولة ذات قوانين صالحة"(١).

(٢) هزيمة بروسيا على يد فرنسا عام ١٨٠٦ / ١٨٠٧ أدت إلى حركة من أجل اصلاح التربية. فاقترح "فشته" فى كتابه "خطابات إلى الأمة الألمانية" خطة واسعة المدى لاصلاح التربية كعلاج للتفكك والذل القومى. واستمد فشته بعض أفكاره ـ لاسيما عن التربية كقوة دافعة اجتماعياً، من عالم التربية السويسرى "بستا لوتزى" وكما أسهم "شلنج" فى هذه المناقشات بكتاب "عن الدراسة في الجامعة" عام ١٨٠٣ .

٣- اهتمام "هردر" وآخرين باللغة بوصفها وعاء الثقافة القومية متحدة مع حركة

(١) سياق العبارة كما ذكرها هيجل هو : "عندما سأل أحد الآباء فيلسوفاً فيثاغورياً عن أفضل طريقة لتربية ابنه "تربية أخلاقية" أجابه الفيلسوف الفيثاغورى بقوله : اجعل منه ... ...الخ". راجع ترجمتنا لاصول فلسفة الحق لهيجل ص ٤٠٤ من طبعة مدبولى عام ١٩٩٦ (المترجم).

قديمة العـهد لتطوير واستخـدام الألمانية كلغة للأدب، والعلم، والبحث. ولم يكن فـشته وحده الذى نادى باقـصاء الكلمات الأجنبـية الدخيلة مـثل كلمة Humanität من اللـغـة الألمانية، حـتى نجعل الألمان شعبـاً متمديناً تمامـاً. أما هيجل فـقد قَبِلَ الكلمات الأجنبـية الدخيلة التى إستقرت، وإنْ كان قد شارك فى الهدف وهو تهذيب الألمان.

٤- ولقد أنجزت هذه الحـركة أحد أهدافها فى خلق أدب ـ لاسيـما على يد "جوته" و"شلر" ـ يمكن مـقارنته بآداب الأمم الأوربيـة الأخرى. وأحـد الأنواع الأدبية الشـائعة القصة الثقافية أو التربوية التى يكتسب فـيها بطل القصة ضرباً من التربية عن طريق سلسلة من التجـارب واللقاءات. والقـصة النمـوذجيـة من هذا النوع من الأدب هى قصـة جوته "تلمذة فلهلم مـايستر» ١٧٥٩ / ١٧٦٠[١]. وقصـة نوفاليس Novalis "هنريش ڤـون أوفتردنج" وإن كانت أقل من قصة جوته. ولقد تأثرت القصة الثقافية ـ ولاتزال ـ بالأعمال الفلسفية التى كـثيراً ما يكون لها شكل وغرض مماثل. لقد درس "نوفاليس" كـتاب فشته "علم المعرفة". وكتاب "ظاهريات الروح" لهيجل الذى يحمل بعض التشابهات مع قصة "فلهلم مايسـتر" (فالعمـلان، مثلاً، يقدمـان تفسيراً "للنفس الجـميلة" والتى هى تاريخ لثقافة الوعى حتى يصل إلى "العلم" (ظاهريات الروح ـ من التصوير).

٥- أدى نمو الوعى التاريخى إلى الاهتـمام بالثقافات المختلـفة، وكذلك بالفكرة التى تقول أن البـشرية ككل قد خضـعت (ولا تزال تخضع) لمسار للتـربية يمكن مقارنتـه بمسار تربية الفـرد. ويذهب "لسنج" فى كتابـه "تربية الجنس البشـرى" إلى أن الدين قام بدور حاسم فى هذه التربيـة، وأن "الوحى كان للجنس البشرى ككل، ما كانتـه التربية للإنسان الفرد" (فـقرة رقم ١). وحـدد "شلر" دوراً مماثلاً للفن فى كتـابه "فى التربيـة الجمـالية للإنسان". واستبق وجـهة نظر هيجل القائلة بأن الثقـافة تتضمن "الاغتراب والتضاد". يقول (شلر) : "ان الطريقة الوحيدة لنمو الامكانات المتعددة للإنسان هو أن نطلقها بعضها فى معارضة بعض. وهذا التطاحن للـقوى هو الأداة العظيمة للثقافة". (التربيـة الجمالية، الكتاب السادس).

---

(١) قصة "تلمذة أو سنوات تعليم فلهلم مايستر" من نوع الرواية التربوية، وتدور احداثها فى زمن جوته نفسه، فى اطار رحلة يقوم بها الشـاب "فلهلم مايستر" وهو ابن احد التـجار، تحمله إلى لقاءات ومواقف مـختلفة يجنى منها الشاب الخبرة ويستخلص منها التربية، ويستعين فى ذلك بمواهبة الفطرية. (المترجم).

كان هيجل مُعلِّماً، وهو من هذه الزاوية كان مهتماً بمسار التربية وتقنياتها بطريقة معتدلة لا اسراف فيها. كما كان مؤرخاً رأى تطور الثقافات على أنه تطور تقدمى أساساً. بطريقة غير مباشرة. كما كان فيلسوفاً أدرك الافتراضات الثقافية السابقة للفلسفة. والسياق والمغزى الثقافى لفكره هو . لقد كانت وجهة نظره عن الثقافة والتربية سواء بالنسبة للفرد أو الشعب أو الجنس البشرى ككل ـ تختلف عن وجهة نظر عصر التنوير، ووجهة نظر المذهب الإنسانى الكلاسيكى عند "جوته". أما بالنسبة لعصر التنوير فقد كانت التربية عنده سلسلة من الكمال ذات اتجاه واحد للفرد والمجتمع عن طريق الاستئصال التدريجى للإيمان ليحل محله العقل. أما التربية، عند "جوته" فهى بالمثل تشكيل مَنتظم للفرد نحو مثل أعلى للإنسجام الجماعى. ولقد رأى هيجل، فى المقابل، التربية (والنمو بصفة عامة) تقدماً من المرحلة البدائية، أو الوحدة الطبيعية، إلى مرحلة الاغتراب والغربة. ثم بعدئذ إلى مرحلة التصالح المتناغم. ومقابلة عصر التنوير بين الإيمان والعقل هى نفسها سمة من سمات الاغتراب، التى ينبغى التغلب عليها فى مرحلة التصالح.

وهكذا نجد هيجل فى خطبته الافتتاحية فى "نورمبرج" فى ٢٩ سبتمبر عام ١٨٠٩ يذهب إلى أن التربية تتضمن اغتراباً للروح عن "ماهيته وحالته الطبيعية"، وأن ذلك يتحقق على أفضل نحو عن طريق دراسة العالم القديم ولغاته وهى التى اغتربت على نحو "فَصلَنا" عن حالتنا الطبيعية لكنها اقتربت، على نحو كاف، من لغتنا وعالمنا على نحو يجعلنا نجد فيها أنفسنا مرة أخرى ، بحيث لا نجد أنفسنا بعد ذلك فى حالتنا الطبيعية بل "فى تطابق مع الماهية الكلية الأصيلة للروح". فنصبح متصالحين أيضاً مع لغتنا وعالمنا. ومع ادراك أعمق الآن لبنيتها ومغزاها. (ولقد شدد هيجل كذلك على الدول التى تهمل "التحصين الداخلى لروح مواطنيها" وتبحث فقط عن الفائدة والمنفعة. فأمثال هذه الدول معرضة للأنهيار والدمار).

وهذا النمط من الاغتراب عن الوحدة الطبيعية، ثم التصالح معها بعد ذلك، يحدث فى كل طور من أطوار التربية. فانهماك الطفل فى نفسه، قد تمزق عندما يدرك وجود عالم خارجى يكون فى البداية بعيداً عنه وغريباً عليه، فيصبح مألوفاً له شيئاً فشيئاً مع استكشافه له. كما تخضع ميوله الطبيعية لمعايير أخلاقية واجتماعية كانت فى البداية غريبة وقمعية، ثم تصبح فى النهاية طبيعة ثانية. وتجعلنا دراسة المنطق غرباء عن الصور المألوفة فى لغتنا القومية. لكننا نعود إليها بفهم أكثر ثراء. ويفقد الشاب رضا الطفل وقناعته ببيئته

الاجتماعية، ويتمرد عليها، ثم يتصالح معها فى النهاية برضا أكثر تأملاً. وكثيراً ما يكون تمزق الوحدة البدائية عنيفاً وصعباً ويتطلب جهداً ونظاماً، لكن النتيجة النهائية هى الانسان المهذب ... رغم أنه امتص ثقافة مجتمعه تماماً ... فقد أصبح لديه استقلال أكثر فى الفكر وفى الفعل من الطفل والمراهق نظراً لما اختزنه من "التصورات الكلية".

إن تربية شعب ما، أو الجنس البشرى ككل بالمقابل، ليس لها مثل أعلى من الثقافة تنجزه وليس لديها مرب خارجى ليرفعها نحو مثل هذا المثل الأعلى. ولكنها تعتمد على المعلمين من أمثال "لوثر" الذين يتمون هم أنفسهم إلى الشعب، وإلى الجنس البشرى بقدر ما تعتمد على الجدل الداخلى للفكر، وعلى الوعى الذاتى. لكنها تتبع كذلك نمط: الوحدة البسيطة ـ الاغتراب ـ التصالح. لقد كانت ثقافة اليونان، فى نظر هيجل، كما كانت فى نظر شلنج، ثقافة متجانسة نسبياً. لكن التطور الأخير للثقافة ولّد أنواعاً من الاغتراب والتعارضات بين "الفرد ومجتمعه"، و "بين الثروة والقوة"، و"بين الإيمان والعقل" ...الخ. وتلّح كتبه "الفرق بين مذهبى فشته وشلنج" ومقاله "الإيمان والمعرفة" على أن هذه الألوان من التضاد تحتاج إلى فلسفة هى التى ستحلها، فلسفة حاول هيجل فيما بعد تزويدنا بها.





الموت والخلود Death and Immortality

كان الموت من الموضوعات البالغة الأهمية فى ألمانيا فى عصر هيجل. فقد رأى بعض الرومانسيين ـ لاسيما كلايست[1]، و"نوفاليس" أن الموت مغزول مع الحياة بطريقة لا فكاك منها. وموت المرء هو أعلى قمة تصل إليها حياته. أما الايمان بالخلود فقد انتشر انتشاراً واسعاً بين فلاسفة متزنين من أمثال "مندلسون"[2]. الذى نقَّح حجج خلود النفس التى ذكرها أفلاطون فى محاورة "فيدون". كما انتشر بين مفكرين أكثر حيوية من أمثال "هردر" الذى أخذ بنظريات الولادة الثانية أو التناسخ والتقمص. أما كانط فلم يعتبر الخلود نظرية يمكن تدعيمها نظرياً، وإنما هو "مسلمة للعقل العملى الخالص". مادامت ارادتنا لا يمكن أن تصبح ملائمة تماماً للقانون الخلقى فى هذه الحياة، وإنما هى يمكن أن تصبح كذلك عن طريق تقدمها فى اتجاه اللاتناهى الذى يتطلب حياة أزلية. وبطريقة مشابهة لكنها ليست هى نفسها، ذهب "جوته" إلى أن العظام من الرجال (مثله هو نفسه، لا يمكن أن يتوقعوا أن يتوقف نشاطهم بالموت : اذ لا بد للطبيعة أن تعمل على تواصله

---

(١) هنرش فون كلايست H.Von Kleist (١٧٧١ ـ ١٨١١) فيلسوف وأديب ألمانى، تقوم جميع أعماله على التناقض بين العقل والشعور، وتعكس أعماله أزمة عصر التنوير فى نهاية القرن الثامن عشر. (المترجم).

(٢) موسى مندلسون (١٧٢٩ ـ ١٧٨٦) فيلسوف ألمانى يهودى عمل على تطوير اليهودية. وقد تأثر بفلسفة ابن ميمون، ونادى بضرورة فصل الدين عن الدولة. أشهر أعماله "فيدون" عام ١٧٦٧ دافع فيه عن خلود الروح ضد المادية السائدة فى عصره (المترجم).

بعد الموت. سمة أخرى لهذه الحقبة نمو الوعى بأن المواقف تجاه الموت قد اختلفت عبر التاريخ. فذهب "لسنج" فى بحثه "كيف نظر القدماء إلى الموت" إلى أن اليونانين كانوا يخشون الموت أقل من المحدثين. فهم لم ينظروا إلى الموت على أنه هيكل عظمى نحيل، بل على أنه روح رقيق "رفيق النوم".. وفى بحث "هردر" "كيف نظر القدماء إلى الموت" (وكان تتمة لبحث لسنج السابق) أجاب بأن هذه الصورة الرقيقة التى رُسمت للموت كانت محاولة من اليونان للتغلب على مشكلة خوفهم من الموت. لكنه دعم وجهة نظر لسنج بشكل واسع، على نحو ما فعل "شلر" فى قصيدته "آلهة الأغريق".

وقد ذهب هيجل أيضاً فى الكتابات التى كتبها فى مدينة "برن" إلى أن القدماء كانوا أقل خوفاً من الموت، وأن ذلك مستمد من اتحادهم الوثيق بدولة المدينة.

ولقد اتجه هيجل فى هذه الكتابات المبكرة إلى المقابلة بحدة بين "الموت" و"الموتى". وبين "الحياة" و"الأحياء" ولاسيما فى الخصائص المجازية مثلاً "القانون اليهودى" بوصفه قانوناً "ميتاً" فى مقابل قانون الإيمان والمحبة "الحى" الذى دعا إليه المسيح. لكنه بعد ذلك فى فترة متأخرة راح ينظر إلى الموت ومواجهة الموت على أنه مقوّم جوهرى من مقومات الحياة ذاتها. فالموت هو رفع للحياة. وهذا ظاهر فى استخداماته الرمزية "للموت" فهو مثلاً فى تصديره لظاهريات الروح يذهب إلى أنه لا بد للفيلسوف أن يضع فى اعتباره تجريدات الفهم "الميتة"، لكن عليه أن لا يزدريها ببساطة مادامت "حياة الروح" ليست هى الحياة التى تجبن أمام الموت وتتحاشى الدمار، وإنما هى الحياة التى تعانى الموت وتدعم نفسها من خلاله". وذلك واضح أيضاً من خلال معالجته الواقعية للموت. فهيجل فى دراسته للرواقيين لاسيما "سينكا" سواء فى مقاله عن "القانون الطبيعى" عام ١٨٠٢، أو فى "الموسوعة" الجزء الثالث - يرى أن قابلية الإنسان للموت تُضفى عليه تحرراً من الاكراه أو القسر، كان يمكن أن يفتقر إليه لو لم يكن على هذا النحو. وفى الكتاب الرابع من "ظاهريات الروح" نجد أن المقاتل فى الصراع من أجل الاعتراف يعرض ويؤكد وعيه الذاتى، وادراكه الذاتى العارى، فى مقابل عرضية الحياة والوجود بإقدامه على مخاطرة الموت، بينما يستمد العبد المهزوم منفعة مماثلة من خوفه من الموت على يد سيده [1].

(١) المقصود هنا بالصراع هو جدل "السيد والعبد" الذى ينشأ عندما يحاول "الوعى الذاتى" (الإنسان) انتزاع الاعتراف من "وعى ذاتى" آخر (من انسان آخر بأنه وعى ذاتى). فيخشى أحدهما الموت فيتحول إلى "عبد"، بينما يكمل الآخر الصراع حتى نهايته فيصبح سيداً. (المترجم).

وينظر هيجل إلى الموت والطقوس المرتبطة به فى "ظاهريات الروح" و"محاضرات فى علم الجمال" و"محاضرات فى فلسفة الدين" على أنها تُضفى كلية ذات مغزى على الحياة الدنيوية لوفاة الفرد. وهناك استثناء واضح لذلك هو "عهود الارهاب" أبان الثورة الفرنسية، الذى كان فيه الموت لا معنى له ـ الارهاب الخالد لما هو سلبى الذى لا يحوى شيئاً ايجابياً، شيئاً يملؤ الفراغ. . . " وينظر هيجل إلى الجيلوتين (المقصلة) على أنها الحل الوحيد للصراع الذى ابتليت به فرنسا الثائرة بين "الارادة الحكيمة" و"الأفراد الذرين المنغلقين على أنفسهم". وهكذا كان العمل والانجاز الوحيد الذى أنجزته الحرية الكلية هو الموت، وهو فى الواقع موت، ليس له عمق داخلى ولا امتلاء باطنى. لأن ما قام بسلبه هو النقطة غير المملوءة للذات الحرة على نحو مطلق. وبذلك يكون أكثر ألوان الموت بروداً وابتذالاً، موت بلا معنى أو مغزى وكأنه يقطع رأس كرنبة أو يتناول جُرعة ماء". لكن :

أولاً : هذا الموت العارى الصريح الأحمق يتناسب مع الأفراد العَزل الذى استسلموا له.

ثانياً : الخوف من هذا الموت: "السيد المطلق" جعل من الممكن فى آن معاً إستعادة النظام المتميز الذى أعقب الثورة فى فرنسا، والعودة إلى الأخلاق الكانطية التى انبعثت فى ألمانيا. وتمَّ رفع الموت (أو الغاؤه) فى الحياة.

لقد كان هيجل مهتماً بصفة خاصة بالموت المأسوى لعظماء الرجال. فلقد افتتن "هولدرلين" بموت "أنبادقليس.. Empedocles" الذى يُروى عنه أنه ألقى بنفسه فى فوهة بركان أتينا Etna ليعطى للناس الانطباع بأنه رُفع إلى مصاف الآلهة. وهى الرواية التى أيدّتها ظهور فردة حذائه من البركان. إلا أن هيجل كان مهتماً بصفة خاصة بموت سقراط والمسيح (كلمات سقراط الأخيرة الملغزة: "إننى يا أفريطون مدين بديك لأسكليبوس Asclepius. . "[1]. أى أننى مدين بتقديم قربان لاله الشفاء للعلاج الذى أحدثه عن طريق الموت للجسد الذى ابتلينا به، ولقد سحرت هيجل هذه الكلمات منذ أيام الدراسة[2]. وعند غير المؤمن هذان الموتان (موت سقراط وموت المسيح) متشابهان: موت

(١) ذكر أفلاطون هذه العبارة فى محاورة فيدون ١١٨ (المترجم).

(٢) كتب هيجل فى يومياته تدوينه عنوان «ديك سقراط» ذكر فيها أنه فى يوم ٢ يوليو عام ١٧٨٥ أثار الاستاذ فى الفصل مشكلة سقراط عندما تساءل فى درسه الأسبوعى عن السبب الذى جعل سقراط يطلب فى نهاية محاورة فيدون، وقبيل وفاته بالسم أن يتقدم تلاميذه ديكا للاله اسكليوس اله الطب والشفاء .. الخ. =

الشهيد الذى ابتلى به الرجل الحكيم ظلماً. ولكن هيجل يذهب إلى أن لموت المسيح مغزى لاهوتياً وميتافيزيقياً أكثر من موت سقراط. يتمثل فى شكل حدسى من التوافق أو التصالح للقسمة الثنائية بين الله والعالم. فالله ـ من ناحية ـ يظهر فى صورة متناهية ويعانى موتاً مؤلماً، يكشف عن أن الله نفسه يتضمن التناهي والسلب، ومن ناحية أخرى فإن معاناته للموت تَّم التغلب عليها ـ الموت الذى يخضع له جميع البشر ـ يدل على أن روح الإنسان يمكن أن تنتصر على الموت، أما فرديته المتناهية الحادثة، فقد تمَّ رفعها عندما تحول شكلها إلى كلية تشبه الاله. وذلك يستبِّق هيجل عبارة نيتشه التى يقول فيها ان "الله قد مات". (وهذه الكلمات أيضاً وردت فى ترنيمة لوثرية تقول "يا له من أسف! وياله من حزن! صادران من القلب!". (والعبارة ليوحنا رست J. Rist) لكنها تضيف : "ان بقاء الله بعد الموت يعنى "موت الموت"). والموت هنا يشير فى آن معاً إلى الموت بالمعنى الحرفى للكلمة؛ وإلى مغزاه بالنسبة لحياتنا و إلى "السلبى" بصفة عامة. و"موت الموت" يعنى "سلب السلب" الذى يعبِّر عن الروح. فالروح تتضمن التغلب على، أو سلب، ارادتنا ووعينا الطبيعى والمباشر، وهو تغلب يعنى فى وقت واحد الموت المجازى المتأثر. إلى حد ما، بمشهد الموت الفعلى. غير أن الروح الذاتى ينجو من هذا الموت لكى يرتفع إلى الكلية الجوهرية للروح الموضوعى (الحياة الاجتماعية والسياسية) والروح المطلق (الفن والدين والفلسفة) ـ الذى هو موت الموت.

ويعرض تفسير هيجل لموت المسيح أنه يعتقد فى خلود البشر. وهو يعطى مكاناً فى كتابه "محاضرات فى فلسفة الدين" لخلود النفس فى الديانات غير المسيحية، مؤكداً أن وجهة نظرها عن الله والخلود تتفق مع المسيحية. وهو يقول فى هذا الكتاب ان الروح Geist خالدة، لكنه يضيف إنها ليست ذات ديمومة لاحدَّ لها، مثل الجبال. وإنما هى أزلية. وبعبارة أخرى فإن هيجل يذكر الخلود صراحة، وحتى إذا ما كان يؤمن به، فمن الواضح أنه لم يهتم بهذا الموضوع إلا اهتماماً ضئيلاً. ويذهب بعض من اتباعه من أمثال "س.ف. جوشل C.F. Göschel" فى كتابه "حول الأدلة على الخلود" عام ١٨٣٥) كما يذهب مكنجارت إلى أن الخلود الفردى هو نتيجة لمذهب هيجل. فى حين أن آخرين من

= وذهب الاستاذ إلى أن سقراط وكان قد وقت تحت تأثير السم راح يهذى بهذا الكلام غير المعقول.. ويقول هيجل "ان لدى سبباً آخر هو أن سقراط ظن أنه لما كان ذلك ما جرى به العرف فلم يشأ أن يغفل هذه العادة" ص ١١ من كتابنا "هجيل ... وعصره" من المخطوطة (المترجم).

أمثال "فويرباخ" فى كتابه "افكار حول الموت والخلود" عام ١٨٣٠، وكذلك "كوجيف ..Kojève" [1]. ذهبوا إلى أن ذلك يتعارض مع مذهبه. (وقد قَبِلَ كوجيف ربط هيجل بين الله والخلود، وذهب إلى أنه رفضهما معاً. فى حين وافقَ فويرباخ ومكنجارت على أن الله والخلود موضوعان متمايزان، وذهبا إلى أن الخلود الشخصى يتعارض مع مذهب التأليه Theism عند هيجل).

هناك عدة مبررات للشك فى أن الخلود الفردى يتفق مع مذهب هيجل :

(١) هيجل لم يعتقد (كما اعتقد مكنجارت) أن الزمان غير حقيقى، لكنه ذهب إلى أن الأزل اللازمانى هو، بمعنى ما، اسبق من الزمان، وأن ماهية الأشياء أزلية أكثر منها زمانية. لكن إذا ما نجا البشر من الموت فإن ما يبقى يُنظر إليه عادة على أنه هو الجوهرى فيهم. وسوف يكون ذلك، من وجهة نظر هيجل، أزلياً أكثر منه دواماً لا حدَّ له. غير أن الخلود الأصيل يتطلب استمراراً فى الزمان أكثر مما يتطلب الأزل الذى لا دوام فيه. والخلود بمعنى الأزل الى دعا إليه هيجل بالنسبة للروح لا يعنى سوى قدرة الإنسان على التجريد من موقعه المكانى ـ الزمانى ودراسة أمثال هذه الموضوعات غير الزمانية على أنها منطق، كما تعنى المغزى الكلى الروحى وهو أن شخصا ما قد حقق نفسه بموته.

(٢) الخلود الذى له قيمة ومغزى استبعده هيجل بنفوره من اللامتناهى الفاسد أو الزائف. لا يمكن للحياة أن تكتسب فحوى من الارجاء غير المحدد لنهايتها، بل فقط من نهاية ذات مغزى. نهاية ترفع الحياة مع كل حدوث فردى لها إلى مستوى الكلية الروحية. ويتضمن ذلك لا الموت نفسه فقط، بل الشعائر الجنائزية والذكريات التى بواسطتها يكرِّم الأحياء (انتيجون، وأخيل) موتاهم (بولينيكس [2]، باتروكليس [3]).

---

(١) الكسندر كوجيف (١٩٠٢ ـ ١٩٦٨) فيلسوف فرنسى من أصل روسى فرَّ بعد الثورة وان ظل متعاطفاً مع بعض الأفكار الشيوعية. استقر فى باريس منذ عام ١٩٣٣ وكتب "مدخل لقراءة هيجل" تعليقاً على "ظاهريات الروح" مقدماً تفسيراً جديداً لجدل السيد والعبد (المترجم).

(٢) بولينكس أو بولينيس هو شقيق أنتيجونا الذى كان يقاتل فى صفوف الأعداء. ومات وبيده السلاح الذى استخدمه ضد وطنه. وقد أمر الملك بعدم دفن جثته. وصممت أنتيجونا على معارضة هذا الأمر حتى تؤدى واجب الأخوة الذى كانت تعتبره مقدساً. راجع فى ذلك د. امام عبد الفتاح امام، "معجم ديانات وأساطير العالم" مكتبة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٩٦ ـ المجلد الأول ص ٩٥ (المترجم).

(٣) باتروكليس ..Patroklos الحبيب الذكر لأخيل. قتله البطل الطروادى هكتور فى حرب طروادة. فقتله أخيل بدوره، فى ثورة انتقام، وضحى باثنى عشر نبيلاً طروادياً فى جنازة باتروكليس. قارن "معجم ديانات لأساطير العالم" . . المجلد الثالث ص ١٠٦ (المترجم).

(٣) الصراع والتضاد، من وجهة نظر هيجل، مطلوب حتى يظل البشر أحياء وفى حالة يقظة : إذ ينبثق الوعى الذاتى فى حالة الصراع. والبشر يموتون عندما يصبحون قانعين راضين ببيئتهم. وتموت الأمم عندما تكره شن الحرب. فالسلام الدائم بين الدول لا بد أن يعنى موت الدولة [1]. فإذا كانت هناك حياة بعد الموت عند هيجل، فلابد أن تتضمن صراعاً أكثر مما تتضمنه الجنة المسيحية التقليدية.

(٤) إن موت شخص ما يرتبط - فى نظر هيجل - ارتباطاً عميقاً بمجرى حياته : فالشخص مسئول عن موته، لافقط إذا مات برضا متكلف مع بيئته وما يحيط به. بل حتى إذا مات بمرض عارض أو حادثة واضحة. (وذلك يعتمد إلى حد ما على إيمانه بأن الأسباب لا يمكن أن يكون لها تأثير على الأحياء الأصحاء أو المخلوقات الروحية). وقد ذهب أيضاً إلى أن موت الدول أو المجتمعات هو دائماً نتيجة لإنهيار داخلى أكثر مما يرجع إلى مؤثرات خارجية).

الموت يكمل حياة المرء، فهو لا يقطع الحياة المزدهرة، أو يمنع المرء من أن يفعل شيئاً ما، طالما أن المرء لا يموت إلا إذا لم يعد أمامه ما يفعله، وإذا لم يعد أمامه ما يفعل فى الحياة الآخرة أيضاً.

(٥) الحياة الآخرة، أو الحياة بعد الموت عند معظم الآراء عنها، هى استمرار بسيط لهذه الحياة الدنيا. لكنها تخلصنا من الاعتماد على العوامل المادية. وتعطينا مجالاً أكثر حرية لنشاطنا : الفكر - الحب - الاستحسان الأخلاقى ... الخ. ويرفض هيجل هذه المقابلة الحادة بين العالمين المادى والروحى. فالعالم المادى واعتمادنا عليه قد تمّ رفعه وجعله مثالياً عن طريق عالمى الروح الموضوعى والروح المطلق الذى يتوسط القسمة الثنائية الحادة بين الروح والبدن، أو العقل والرغبة، التى تميزّت بها فلسفة أفلاطون وكانط. فالمادة لا تعوق الروح، بل ان الروح تلعب الدور الحر فى هذه الحياة وهو دور تتطلبه أنشطتها.

(٦) الخلود الشخصى يفترض سلفاً أن الفرد يتميز تميزاً كافياً عن سياقه الاجتماعى بحيث يستطيع البقاء خارج هذا السياق (وربما خارج سياقات أخرى) الذى يمكن أن نتصوره ويكون له قيمة ومغزى. ولم يكن هيجل من أنصار المذهب الفردى، فمثل هذه

---

(١) قارن شرح هذه الفكرة فى شىء من التفصيل بحثاً لنا بعنوان "الحرب.. ومحكمة التاريخ" ص ٦١٨ من كتابنا "المنهج الجدلى عند هيجل" طبعة مكتبة مدبولى، القاهرة عام ١٩٩٦ (المترجم).

الحرية الذاتية التى سمح بها لا بد أن تكون مطمورة فى الثقافة وتغافلتها الدولة إذا أُريد أن يكون لها معنى وقيمة. فإذا ما انفصل المرء عن أى مجتمع فإنه بالكاد يكون بشراً ـ عاجزاً من أن يفكر ويتكلم ويفعل بطريقة بشرية معترف بها. وهكذا فإن بقاء الموجود البشرى محروم من أى أثر أو ذكرى للمجتمع البشرى ـ مسألة غير مرغوب فيها بل أنها حتى ليست معقولة.

(٧) النزعة التاريخية عند هيجل تتعارض مع الخلود. فنظريته التى تقول أنه لا أحد يستطيع أن يقفز فوق عصره، تمنعنا من الحديث بأى تفصيل عن المستقبل سواء بطريقة تنبؤية أو بطريقة فرضية، وسوف تستبعد أيضًا أى حديث له مغزى عن الحياة بعد الموت. فالشخص غارق بعمق فى الموقف التاريخى ويتشكل بواسطته بحيث لا يستطيع أن يتناسخ فى موقف تاريخى آخر أو يواصل وجوده خارج التاريخ فى مجتمع يتألف من أرواح خالصة. لقد سمح بإمكان التفكير الخالص الذى أُجرِّد فيه نفسى من السياق التاريخى والاجتماعى لكى انخرط فى المنطق، أو فى فكر بلازمان، عن طبيعة الأشياء. لكن حين أفعل ذلك، فإننى أفقد كل معنى لذاتى كفرد متميز بقاؤه ممكن ومرغوب فيه. فما يهم هيجل ليس هو بقاء الأفراد، بل البنية المتداخلة للإشخاص، والتى تشكل الروح الموضوعى والروح المطلق، والتى يقوم الأفراد بالاسهام فيها ثم يموتون بعد أن لا يكون لديهم ما يقدمونه بعد ذلك.



كان كانط يشكو من أن "اللغة الألمانية ليس فيها سوى كلمة واحدة مقابل الكلمات اللاتينية : العرض، التفسير، التوضيح، التعريف وهى كلمة Erklarung (نقد العقل الخالص B758). وقد استخدم فولف الكلمة Erklarung (من الفعل erklären "يوضح ، يفسر ، يعلق") ترجمة للكلمة اللاتينية التعريف. أما هيجل فقد احتفظ باستمرار بكلمة Erklarung لتعنى "التفسير"، وكلمة Definition لتعنى التعريف، وأحيانا Bestimmung (أى التحديد، والتعين"). ولقد ناقش هيجل التعريف بوضوح فى سياقين رئيسين :

أولاً : ذهب إلى أن التحديدات أو "المقولات" التى يدرسها فى المنطق (أو على الأقل المقولة الأولى والثالثة فى كل مثلث) يمكن اعتبارها "تعريفات للمطلق" أو هى "تعريفات ميتافيزيقية لله" . فمثلاً يزودنا الوجود بالتعريف الذى يقول "المطلق (أو الله) هو الوجود"[(١)]. (وهو يرى أن هذه الطريقة فى النظر إلى المقولات مضللة ما دامت مصطلحات "الله" و"المطلق" أما عقيمة ولا يكون لها معنى إلا عن طريق محمول القضية التعريفية أو أنها تحمل إلى المنطق التمثلات التصويرية التى ترتبط بها فى العادة). والتعريف بهذا المعنى ليس تعريفاً لتعبير "الله" أو "المطلق" وإنما هو تخصيص له من منظور الفكر.

ثانياً : نظر إلى التعريف فى كتابه "علم المنطق" على أنه المرحلة الأولى للشرط التركيبى" (والمرحلتان الأخريان هما التصنيف والنظرية). فهو ها هنا ينظر فى تعريف ثلاثة أنواع من الكائنات :

(أ) يمكن تعريف الأعمال الفنية مباشرة من منظور الغرض Zweek الذى تتجه إليه والسمات المطلوبة لتحقيق هذا الغرض.

(ب) الكائنات الرياضية هى تجريدات نتتجها نحن ويمكن تعريفها من منظور ما نضعه لها. وينظر هيجل إلى التعريف ـ على خلاف كانط ـ مثل "الخط المستقيم هو أقصر مسافة بين نقطتين" على أنه تعريف اشتراطى، ومن ثم على أنه قضية تحليلية.

---

(١) "موسوعة العلوم الفلسفية لهيجل" ص ٢٣٨، من ترجمتنا العربية (المترجم).

(جـ) الكائنات الطبيعية العينية، والكائنات الروحية، هى أكثر إشكالاً. ويتضمن تعريفها من وجهة نظر المعرفة التى يعرضها هيجل ثلاثة عناصر :

-١- الجنس أو عنصر الكلى.

-٢- الفصل النوعى أو عنصر الجزئى.

-٣- الشىء نفسه أو عنصر الفردية، الذى يقع خارج التعريف. لكنه يشمل الجنس والفصل النوعى.

ولقد إستبق "تتينز Tetens" فتجنشتين فى الاعتراض (فى كتابه "أصل اللغات والكتابة" عام ١٧٧٢، ص ٥٢ - ٥٣) بأن كلمات كثيرة لا تحتمل مثل هذا التعريف طالما أنه لا توجد سمة واحدة مشتركة وخاصة مثلاً لكل أنواع الحيوانات «أعنى لكل أنواع الحيوانات المختلفة التى تشبه بعضها بعضاً. لكن من جوانب مختلفة. ولايثير هيجل هذا الاعتراض ، لأنه ، إلى حد ما، يفكر فى محاولة العالم التجريبى فى تشكيل تصورات للموضوعات التى يلتقى بها أكثر من تعريف الكلمات التى استقرت. والمشكلة هى ـ فى البداية على الأقل ـ أننا نفتقر إلى معيار لاختيار سمة على أنها خاصة نوعية ، سمة جوهرية ، سمة تعتمد عليها الخاصية الشاملة للأنواع، ونحن بدلاً من ذلك، نختار علامة مميزة سطحية نسبياً، على اعتبار أنها موجودة فى كل أعضاء النوع، أو معظمهم وأن وجودها مستمر طوال حياتهم.

وينتهى هيجل إلى أن مثل هذا التعريف، لاسيما إذا عرفنا أن هناك أفراداً مشوهين أو معاقين يفتقرون إلى العلامة المميزة لنوعهم، لا يمكن أن تبرر "ضرورة" المضمون الذى يملكونه.

ويذهب كانط إلى أن التعريفات الفلسفية لا يمكن ـ مثل التعريفات البيولوجية ـ أن تبدأ من الجنس والفصل، ولا يمكن مثل التعريفات الرياضية ـ أن تبنى تصوراً، بل هى تقدم تحليلاً أو عرضاً أو تفسيراً Erklärung، لتصور موجود بالفعل. وينتج عن ذلك ـ فيما يقول ـ أن الفلاسفة على خلاف علماء الرياضية ينبغى عليهم أن لا يفعلوا ـ مثل اسبينوزا ـ فيبدأوا من التعريفات: فالتعريف النهائى يأتى فى النهاية لا فى البداية (نقد العقل الخالص 9 - B 758) . ويتفق هيجل مع ما يقوله كانط من بعض الجوانب، لكنه يختلف معه فى جوانب أخرى :

(١) معظم التصورات الفلسفية ليست قابلة للتعريف عن طريق : الجنس والفصل.

(٢) حتى لو كان مثل هذا التعريف ممكناً، فإنه لا يكشف لنا عن "ضرورة" التصور أو ضرورة التعريف الذى قدّم له.

(٣) لا يمكن أن يتضح ذلك إلا عن طريق اشتقاق أو "استنباط" التصور من تصورات أخرى. كما هى الحال مثلاً فى تصور التفاعل المأخوذ من تصور السببية.

(٤) غير أن تفسير مثل هذا التصور لا يؤدى إلى تعريف واضح له، طالما أن التصور ينمو طوال معالجة هيجل له، وينتقل فى النهاية إلى تصور مختلف، كما هو الحال عندما تنتقل السببية إلى التفاعل.

إن تعريف تصور ما يعنى تفسير مسار تطوره كله، وليس وصف طور واحد من أطواره فحسب. ومن هنا فقد كره هيجل أن يبدأ كتابه فى "المنطق" بتعريف للمنطق، لأنه يعتقد أن مثل هذا التعريف لن يكن إلا عن طريق مسح للتصورات الواردة فى المنطق. إن الكشف عما هو المنطق (أو بهذا الصدد عما هى الرياضيات) يتطلب منا أن نتتبع مساره. واتساقاً مع ذلك ذهب إلى أن التعريفات (والبديهيات) التى بدأ بها اسبينوزا كتابه "الأخلاق" لن تصبح واضحة إلا عندما نرى من أين جاءت ومم اشتقت.

(٥) إن الفلسفة لا تبنى تصوراتها ولا تقوم بتحليل التصورات المعطاة مقدماً؛ فهى لا تحلل تصوراً موجوداً، ولا تقيّم تفسير الفكرة الشاملة بمطابقتها لمثل هذا التصور، أو للاشتقاقات اللغوية، أو إلى "وقائع الوعى" (أعنى "الوضوح الذاتى الحدسى"، وكانت هذه العبارة شائعة فى ذلك الوقت بفضل ج. ف. فريز [(١)].) إنها تكشف ببساطة عن درجة مطابقة مثل هذه التصورات مع التصورات الشائعة واشتقاقها و"إعادة بنائها".

ولقد لاحظ هيجل وهو يناقش التعريف فى فلسفة الحق "أن فقهاء الرومان كانوا يذكرون هذا التحذير "التعريف فى القانون المدنى دائماً محفوف بالمخاطر" [(٢)]. طالما أن

---

(١) كان ج. ف. فريز J.F. Fries (١٧٧٣ ـ ١٨٤٣) استاذاً للفلسفة فى جامعة هايدلبرج (١٨٠٥ ـ ١٨١٦) وقد خلفه هيجل فى هذا المنصب ثم استاذاً فى جامعة يينا بعد ذلك. وقد أوقفته الحكومة لآرائه اللبرالية المتطرفة، ثم سمح له بتدريس الرياضيات والطبيعيات. وقد شن عليه هيجل حملة عنيفة ووصفه بأنه "زعيم هذا الحشد من السطحية، ورائد الفلاسفة المزعومين.." راجع أصول فلسفة الحق" ص ١٠٣ ـ ١٠٤ من ترجمتنا العربية مكتبة مدبولى عام ١٩٩٦ (المترجم).

(٢) ذكر هيجل هذه العبارة فى كتابة "أصول فلسفة الحق" ص ١٢٣ من ترجمتنا العربية ـ وهذا التحذير ورد فى الأصل فى مجموعة أحكام الفقة الرومانى المسماة بالديجست ـ راجع تعليقنا رقم (٢) ص ١٢٣ من ترجمتنا السابقة. (المترجم).

التعريف الواضح للتصور قد يعرض سمات "متناقضة" للمؤسسات القائمة. فتعريف الإنسان، مثلاً، إما "أن يستبعد العبيد (على نحو لا يحتمل) من نطاق التصور، أو أن يكشف عن أن العبيد - رغم أنهم بشر - يعاملون بطريقة تتنافى مع تصور الإنسان (أو فكرته الشاملة). ويتفق ذلك مع وجهة نظر هيجل فى أن التصور، وكذلك التعريف، ليس مجرد تسجيل بسيط للسمات المشتركة لكل ما يندرج تحته. فالأشياء، مثل العبد، كثيراً ما تقصّر فى تحقيق التصور (الفكرة الشاملة) - تصور الإنسان أو فكرته الشاملة - الذى ينطبق منذ البداية على العبيد. فعلى حين أن الرجل المكتمل الرجولة حر لذاته، فإن العبد ليس حراً إلا فى ذاته فحسب. وربما أجاب المدافع القديم عن الرق، مثل أرسطو، قائلاً : إن بعض البشر هم "عبيد بالطبيعة"، طالما أنهم لا يفكرون إلا على مستوى منحط، وبذلك لا يحققون مؤهلات الإنسانية تماماً، أعنى التفكير، فالعضو المنحط فى نوع ما ليس من حقه أن ينال نفس المعاملة التى يلقاها زملاءه من الأعضاء غير المنحطين. وربما أجاب هيجل على ذلك بما يلى :

(١) من غير المحتمل أن أى نظام موجود للرق، سوف يشمل فقط مَنْ وصفهم أرسطو بأنهم عبيد بالطبيعة.

(٢) ليس هناك عبيد بالطبيعة، مادامت قدرتنا على التفكير ذاتية وكامنة فينا، وهى تتطور ولا يمكن أن تتجمد عن طريق الطبيعة فى مستوى منحط أو متدنى.

(٣) ولكن طالما أن من المحتمل أن لا يفكر العبيد - نظراً لظروفهم - إلا على مستوى منحط - وكذلك بسبب كراهية هيجل لنقد الواقع Actuality فإن (١) ، (٢) لا يستلزمان ان يكون الرق كلما وجد، وأينما وجد، فإنه ينبغى أن يلغى بجرة قلم. فليس من الواضح أن التعريفات وحدها هى المحفوفة بالمخاطر كما اعتقد فقهاء القانون.

ومن المفيد مقارنة وجهة نظر هيجل عن التعريف بملاحظة نيتشه عن العقاب: «جميع التصورات التى يتركز فيها المسار كله، من حيث الرموز اللغوية، تستبعد التعريف».

التعيّن والتحديد .. Determination and Determinateness

الفـعل bestimmen يعنى أصـلاً "يسمّى، يعيّـن، يصّوت Stimme". ومـن هنـا "يجدد، يرتب؛ فهو له معـانى مألوفة متنوعة يحدد، يحسم، يعيّن، يقـرر (السعر مثلاً) يسبب (تسبب الطقس ببـقائى فى المنزل) يحدد (المكان المتاح سوف يحـدد عدد الضيوف) يقيّم (سلطة أو قانوناً) يعّرف (تصوراً) يقدِّر ، يُعدُّ (شـخصاً لوظيفة). وأصبحت تعنى فى منطق القرن الثامن عـشر "يحدد" بمعنى "يَحدُّ"، أو "يرسم الحـدود"، أو يعرّف تصوراً بتقديم سماته التى تميزّه عن التصورات الأخرى.

وفى كتاب فـشته "علم المعرفة" نجـد أن الأنا يضع نفسه، على أنه محدد أو مـتعّين بواسطة "اللاأنا"، كما أن "اللاأنا" يتعيّن بواسطة الأنا. ويتأسس الجزء النظرى من "علم المعرفة" على الشطر الأول من هذه القـضية، بينما يقوم الجزء العـملى من "علم المعرفة" على الشطر الثانى.

ويستخـدم اسم المفعول أيضاً "المتـعيّن" كصفة أو ظرف : مـتعين، بطريقة مـتعينة، معرَّف، بطريقة مـعرّفة، نوعى، بطريقة نوعية ...وهكذا سلسلة مـن المعانى ترادف تقريباً معانى الفـعل. ويؤدى ذلك إلى ظهور الاسم "التعّين"، و"التحدد"، و"التـحديد"، ما يميّز الشىء أو التصـور عن الأشياء أو التصورات الأخرى. لكنه يشير بطريقـة غامضة إما إلى واقعة أن شيئاً ما متعيّن (مثلاً واقـعة أن الفقاريات متعينة فى مقابل تصور الحيوانات)، أو إلى السمة التى بفضلها قد تعينت (أى أنها تملك عموداً فقرياً).

وكان اسم "التعيّن" (فى القرن السابع عشـر) يدل على عملية تعين شىء ما (بكل ما فى التعّين من معنى) وعلى نتيجة هذه العملية فى آن واحد. (وكثيراً ما يكون من الصعب تمييز التعين عن التعيين بمعنى "السمة المتعينة"). غير أن للتعين إلتباساً آخـر، فله معنيان واسعان :

(١) التحديد بمعان مثل:

أ - وضع الحد، أو التعريف.

ب- جعل التصور أو أى شىء أكثر تحديداً بإضافة سمات له. أو السمة (أو السمات) التى أضيفت إليه على هذا النحو.

جـ- اكتشاف وضع الشىء.

د- (فى الجمع) الشروط أو القوانين المشروعة. وإضافة كلمة "ذات" أو "ذاتى" تعطينا "التعين الذاتى"، أو "التحديد الذاتى"؛ بمعنى التطور المستقل أو المسار التلقائى لشىء ما، كالارادة فى مقابل تَعينها عن طريق قوى خارجية (والتعّين كغيرها من كلمات التعيين لا تعنى أبداً الاستقرار أو ثبات الغرض).

(٢) "القصد أو التوجه، دعوة، مصير، رسالة". عندما يكون لدى شخص تعيّن، أو توجه نحو منصب رفيع، فلا يكفى أن يكون فى طريقه إلى هذا المنصب الرفيع أو أن يصبو إليه، بل لا بد أيضاً أن يصمم على ذلك، بحيث يعبّر تحقيق الهدف عن طبيعته الحقة. و"تعيّن الإنسان" هو بذلك الغرض الأخير لهذا الإنسان، أو مصيره بصفة عامة الذى يُضفى على وجوده معنى. وهناك أعمال متعددة فى هذه الفترة تحمل هذا العنوان، أشهرها كتاب فشته "رسالة الإنسان" وهو لذلك يحمل مسحة دينية.

ويستخدم هيجل فى مؤلفاته كلمات "التعيّن" فى سياقات ومعانى متعددة. ففى كتاب "علم المنطق" نجد التعين (الكيف) عنواناً لأول قسم من "نظرية الوجود". والتعين هنا مصطلح عام يعنى "التعيّن الكيفى" فى مقابل "الكم"، و"القَدْر" وهما عنوانا القسم الثانى والثالث. ويوافق هيجل على دعوى اسبنوزا القائلة : "كل تعين سلب"، (اسبنوزا ـ الرسالة رقم ٥٠). بمعنى أن الشىء أو التصور لا يكون متعيناً، إلا بفضل تقابله مع أشياء أو تصورات أخرى تتعين بأنها ليست هو. (ويذهب هيجل ـ فى نُقلة نموذجية ـ إلى أن لا تعيّن الوجود الذى يبدأ به القسم الأول من المنطق، هو نفسه نوع من التعيّن، طالما أن لا تعين الوجود يقابل تعين الكيف ويتميز عنه).

ويميّز هيجل فى هذا القسم بين مصطلحات (الشرط، والكيف، والتكوين، والطريقة التى يُخلق بها الشىء أو يُصنع). ونقاشه هنا معقد، لأنه يحاول، إلى حد ما، أن يربط بين المعانى الرئيسية للتعين فى تصور واحد. والربط بين التعين والسلب يسمح له، رغم

ذلك، بالتميز بين ما يكون عليه الشيء في ذاته an sich، وما يكون عليه لذاته Für sich ، أعنى بين طبيعته الباطنية أو ما هو عليه بالقوة، وبين صفاته الخارجية العلنية هما معاً خواصه أو كيفياته مع علاقته بالأشياء الأخرى، كاشفاً عن طبيعته الباطنية للأشياء الأخرى، قادراً على التفاعل معها، فالإنسان، مثلاً، في ذاته مفكر أعنى أن له أفكاراً باطنية (أو ربما لديه القدرة على التفكير). فإذا نظرنا إليه فى ذاته كان التفكير هو الذى يعيّن الانسان، فهو الذى يميّزه عن الكائنات الأخرى. لكن إذا ما تصورنا التفكير فى ذاته على أنه علنى، وأنه ينبغى أن يكون كذلك، أى أن يعبر عن نفسه فى الخطاب الفكرى وفى السلوك، عندئذ يكون التفكير هو تعيّن الإنسان، تعيّن ربما يتحقق أو لا يتحقق (وكلمة erfüllen تُستخدم بمعنى ملتبس الدلالة). والتعيّن المتحقق، أى السلوك العقلى الصريح، هو كذلك تحديد، لكنه لايكون كذلك إلا بفضل وجوده المتعين، وليس بفضل علاقته بالحالة الباطنية أو الامكان (أى الوجود بالقوة).

وللإنسان سمات أخرى لا تعتمد على طبيعته الباطنية، بل على جوانبه "الطبيعية" و"الحسية" وعلى لقاءاته العارضة مع الأشياء الأخرى. وتلك هى : صفاته أو خواصه، أى سماته السطحية المتغيّرة فى مقابل طبيعته الباطنية التى لا تتغير، وهى بمعنى عام، تعيّن أيضاً. لكنها، من حيث الأساس على الأقل، لا تحدده بدقة. غير أن تحقق تعينه يتضمن امتصاصاً لصفاته أو خواصه السطحية فى هذا التعين : فالإنسان يمكن أن تصطبغ جوانبه الطبيعية والحسية بصبغة الفكر، وأن يسيطر إلى حد ما على لقاءاته أو مصادماته مع الأشياء الأخرى أو يستفيد منها فى أغراضه العقلية الخاصة.

ويربط هيجل أيضاً التميز بين "التعيّن" و"التحديد" والتميز بين كلمة "الواقعى" أو "الواقع"، فالرجل "الواقعى" هو فى آن معاً شىء ما فى مقابل التمثال، مثلاً، له سماته المحددة أى ما يحدد الإنسان. والإنسان الذى يحقق تعين (الفكرة الشاملة) للإنسان هو الرجل الذى يفكر ويسلك بطريقة عقلية.

وليس البشر وحدهم هم الذين لهم تعيّن : بل هناك تعيّن أيضاً للأشياء المتناهية فى مقابل الإنسان، وتعينها هو نهايتها. فتعين الحمضى هو أن يتعادل مع القلوى. والمصطلح الذى يستخدمه هيجل، عادة، لـلتصورات (الأفكار الشاملة) التى يدرسها فى المنطق هو.

"تحديدات الفكر" [1]. وأول معنى لهذا المصطلح هو أن هذه التحديدات هى طرق يحدد بها الفكر نفسه، بدلاً من أن يظل بلا تعين أو تحديد. لكن المعنى الثانى الذى يستخدمه هيجل فى بعض الأحيان هو أن تحديد الفكر هذا يتجه أو يميل إلى أن ينتقل إلى تحديد آخر للفكر. وكثيراً ما يرادف لفظ "التعين" التصور أو "الفكرة الشاملة". ولو أن شيئاً ما (بما فى ذلك تحديدات الفكر) حقق تعينه، فإنه بذلك يحقق فكرته الشاملة أيضاً. غير أن الفكرة الشاملة (أو التصور) كثيراً ما تقابل التحدد، فمثلاً يفتتح هيجل كتابه "محاضرات فى فلسفة الدين" بتصور الدين (أو فكرته الشاملة) ثم يسير إلى تحديد الدين أعنى الحديث عن الديانات التاريخية الخاصة حتى ينتهى إلى الدين الكامل أو قمة الدين أى المسيحية. والتصور غير مُعيّن نسبياً. لكن تعينه يعنى أن يحدد نفسه. وفى النهاية يعود إلى كليته الأولى، غنياً بالتعين الذى أكتسبه فى هذه الرحلة.

(١) تحديدات الفكر عند هيجل هى المقولات وهى كليات عقلية خالصة،لكنها مع ذلك على لسان الرجل العادى: كالوجود أو العدم والصيرورة والكيف والكم ...الخ ولهذا كانت شائعة على ألسنة الناس فى حياتهم اليومية. يقول "...هل ثمة شىء أكثر شيوعاً من تحديدات الفكر التى نستخدمها باستمرار، والتى تخرج من شفاهنا مع كل حكم نصدره ...؟" (علم المنطق من المقدمة) راجع كتابنا "المنهج الجدلى عند هيجل: ص ١٥٥ وما بعدها من طبعة مدبولى عام ١٩٩٦ (المترجم).

الكلمة الألمانية المعتادة التى تعنى "التطور" هى Entwicklung وهى مأخوذة من الفعل entwicklen (بمعنى : يحل ، يفض، يطور (نفسه)، ينمو، يشرح...الخ). غير أن كلمة Entfaltung (ينفى، يكشف) تُستخدم أيضاً. وكانت تنطبق ، حتى القرن الثامن عشر، أساساً، على النشاط المنطقى لفض أو تحليل التصور للكشف عن مضمونه، ومجاله، وعلاقته بالتصورات الأخرى، لكنها كانت تُستخدم أيضاً للتعبير عن تصور الأفلاطونية المحدثة القائل بأن العالم هو التطور الذاتى أو الفض الذاتى لله. ولقد تصور عصر النهضة التطور على أنه نمو ذاتى أو فض للحياة، الحياة ككل، وحياة الفرد فى آن واحد. ولقد تلاقت هذه الخيوط الثلاثة للفكرة عند هيجل، وعند مفكرين آخرين من أمثال : هردر، وجوته، وشلنج، فقد تصوروا التطور على أنه :

(١) فض ذاتى للأعلى فى العالم.

(٢) التطور الذاتى للحياة، لا سيما الحياة البشرية نحو الالهى.

(٣) تطور تصورنا للمسار الكونى المتضمن (١) و (٢).

وتظهر تفسيرات هيجل الأساسية للتطور فى مقدمته لكتاب "فلسفة التاريخ" [(١)]. وكتاب "محاضرات فى تاريخ الفلسفة" [(٢)]. على اعتبار أن التطور يعنى تطور شىء ما أو فض امكاناته الداخلية (ما هو فى ذاته) أو ما هو بالقوة ليصبح وجوداً بالفعل صريحاً (أى ما هو لذاته) وهكذا نجد أن نموذج التطور عند هيجل هو نمو النبات من البذرة. والبذرة تحتاج إلى الماء، والتغذية، وضوء الشمس حتى تتطور لتصبح وردة على سبيل المثال. لكنها متعينة ، وتتطور ذاتياً، نسبياً، فى هذه الظروف المناسبة لتصبح وردة، وأى تغير فى هذه الظروف لن يجعلها تصبح بدلاً من ذلك "غرنوقاً" أو أسداً [(٣)]. وتختلف امكانات البذرة عن امكانات كتلة من المرمر، التى يمكن أن ينحتها المثّال فى أشكال مختلفة. ومن

---

(١) قارن ترجمتنا العربية للجزء الأول بعنوان "العقل فى التاريخ" ص ١١٠ وما بعدها (المترجم)

(٢) قارن المجلد الأول من ترجمة هولدين الانجليزية ص ٢٠ - ٢٤، وأيضاً المجلد الثانى ص ١٥٨ (المترجم)

(٣) Geranium نوع من النبات يسمى أيضاً جرونيا أو عطر الجناين. (المترجم).

هنا كانت البذرة "عينية" ضمنا [١]. غير أن هيجل يرفض نظرية "التكون السابق" التى طورها "ليبتز" و"بونيه" [٢]. وصادق عليها "مالبرانش". وبناء على هذه النظرية فإن البذرة أو البيضة تحتوى على كائن حى مكتمل بجميع أجزائه، الموجودة بالفعل لكن لا يمكن رؤيتها (فهى مستورة) بحيث أن تتطورها لا يعنى سوى تضخم هذه الأجزاء [٣]. (وهذه النظرية تسمى بنظرية "الصندوق داخل الصندوق" [٤]. مادامت تعنى أن أى بذرة أو بيضة تحوى بداخلها "جرثومة" جميع الأجيال المقبلة بدرجة صغيرة جداً). وأحد أعتراضات هيجل على هذه النظرية هو تفسيره للقَدْر، أو هيئة الكائن الحى، والأحجام النسبية لأجزائه، لايمكن أن تظل بلا تغير بينما يتغير حجمها. وفى رأى هيجل أن البذرة تتطور من حالة الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، مادامت فى حالة الوجود بالقوة فحسب تتضمن تناقضاً، وهى بذلك تتضمن دافعاً للتطور. وهى تصل إلى المرحلة الأخيرة (أى تصبح فى ذاتها ولذاتها) عندما يعود النبات إلى بساطته الأصلية عن طريق انتاج بذور جديدة.

الطبيعة ككل لا تتطور، ولا تنمو فى رأى هيجل : فتغيراتها دورية وتكرارية، فما ينمو ويتطور سواء ككل أو فى الفرد هو الروح وهى مثل النبات تفعل ذلك عن طريق الانتقال من الوجود بالقوة البسيط، لكنه عينى، (وهيجل يرفض نظرية الأفكار الفطرية كما رفض نظرية التكوين السابق) إلى الوجود بالفعل العلنى الصريح، ثم تعود بعد ذلك إلى حالتها البسيطة "بالعودة إلى ذاتها". وتصبح فى بيتها مع نفسها، وتلك هى مرحلة الوعى الذاتى، والحرية. (الفرد ـ مثل النبات ـ ينتج ذرية، لكن ذلك ليس سوى مظهر

(١) أي في ذاتها أو بالقوة (المترجم).

(٢) شارل بونيه Charles Bonnet (١٧٢٠ ـ ١٧٩٣) فيلسوف وعالم طبيعة سويسري كتب في النبات وتطوره وفي السيكولوجيا، وتأملات حول الطبيعة ... الخ نادى بنظرية التكوين السابق. (المترجم).

(٣) عارض هيجل هذه النظرية في كتابه موسوعة العلوم الفلسفية حيث قال: "سوف يكون من الخطأ أن ننظر إلى نمو النبات أو الجذور، والجذع والأوراق وغيرها من أجزاء النبات على أنه يعني أنها كانت حاضرة فعلاً في البذور لكن بصورة دقيقة جداً. وذلك ما يسمى عادة بافتراض "الصندوق داخل الصندوق". وهي نظرية تقع في خطأ افتراض الوجود الفعلي لشيء لا وجود له أصلاً، إنه لا يوجد منذ البداية إلا كمسلّمة مفترضة للفكر..." قارن ص ٣٨٣ من ترجمتنا العربية طبعة مكتبة مدبولي عام ١٩٩٦ (المترجم).

(٤) تسمى أحيانا "لعبة الصناديق". وهي عبارة عن صندوق كبير اذا فُتح كان بداخله صندوق أصغر ويحوى هذا الأخير صندوقاً أصغر ... وهكذا وهي لعبة صينية (المترجم).

ثانوى لعـودة الروح إلـى ذاتهـا). وتطور الروح ـ على خـلاف نمو الـنبـات ـ يتـضـمن الاغتراب، والتضاد، والصراع. وتتطور الروح عندما تصبح لذاتها بعد أن كانت فى ذاتها. لكن ذلك يعنى فى حالة الروح ـ على خلاف النبات ـ أنها تصبح واعية لما هو ذاتها أو ضمنى، فالإنسان مثلاً، حر فى ذاته أو ضـمناً. لكن كثيراً من الناس فى العالم القديم لم يكونوا أحراراً بالفعل، بل عبيـداً. وعندما أدرك الناس أنهم أحرار بالقوة أو ضمناً، نشب الصراع بين هذا الإدراك وبين العـبودية. وهو الصراع الذى انحل فى النهـاية بالغاء الرق. وهكذا أصبح الناس أحـراراً فى ذاتهم ولذاتهم فى آن واحد. ونفس هذه العمليـة الثلاثية تكررت سواء فى التاريخ أو فى تطور الفرد.

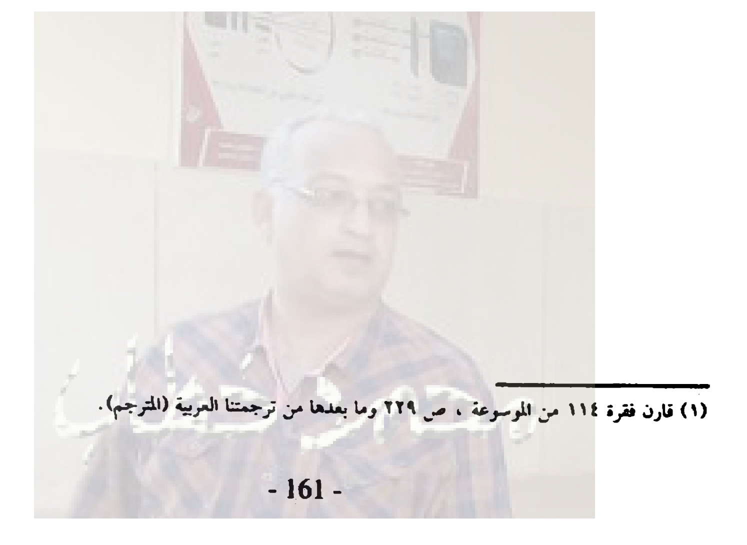
ويعتقد هيجل أن التصورات الفلسفية يتطور بعضها من بعض بطريقة مشابهة. والبنية الصورية لهـذا التطور يعرضـها المنطق. لكن التطور يحـدث أيضاً عبـر الزمان وفى تاريخ الفلسفة : فالفكرة الفلسـفية تفض نفسها لتصبح من أجل ذاتهـا أو واعية، فى أى مرحلة معينة لما كـان ضمناً أو فى ذاته (بالقوة) فى المرحلة السابقة، وعـندئذ ينحل الصراع بين ما هو فى ذاتها وادراكهـا له. ويعترف هيجل أن هذا النموذج ليس من اسهل دائمـاً أن نتبيَّنه فى المنـطق والتـاريخ، لكن ذلك هو، فى الأعم الأغلب، جـوابه عن السؤال لماذا تتطور الفكرة الفلسفية.

والاشياء تتطور فى رأى هيـجل، حتى تستطيع تحقيق تصـورها (أو فكرتها الشاملة)، وهو كثيـراً ما يساوى بين "ما هو فى ذاته" ـ فى النبات مـثلاً ـ وبين تصوره، الكامن فى البذرة التى تكافـح لكى تحقق نفسـها فى النبات. وهكذا نجـد أن التطور فى المنطق يرتبط بصفة خاصـة بالمرحلة الثالثة وهى نظرية الفكرة الشاملة. فـفى المرحلة الأولى ـ نظرية الوجود ـ كانت المقـولات تنتقل إلى مقولات أخرى. وفى المرحلة الثـانية ـ نظرية الماهية ـ فإن المقولات "تشع" أو تظهر بعضهـا فى بعض. أما فى المرحلة الثالثة فإن الفكرة الشاملة تتـطور بـأن تضيع فحسب ما هو كـامن فى داخلها بالفعل [1]. ومن هنا فعـلى حين أن

---

(١) يقول هيجل : "لقد كـان الانتقال إلى شيء آخر هو طابع الجدل في دائرة الوجـود، كما كان الانعكاس هو طابع الجدل في دائرة الماهية. أما طابع الجدل في دائرة الفكرة الشـاملة فهو التطور أو النمو، وبواسطته يظهر ما هو ضمني (أو بالقوة). ويصـبح علنياً صريحاً. والحياة العضـوية في مملكة النبات هي التي تطابق مرحلة الفكرة الشاملة، كـالنبات مثلاً ينمـو من البذرة. وتتضمن البـذرة بالقوة النبات كله... الخ" موسـوعة العلوم الفلسفية ص ٣٨٣ من ترجمتنا العربية مكتبة مدبولي عام ١٩٩٦ (المترجم).

الفكرة المنطقية ككل تتطور، فإن علاقة مقولة منطقية معينة بالمقولات الأخرى تعكس طابع الاشياء التى تنطبق عليها المقولة، فمادام الجوهر مثلاً، لا يتطور إلى أعراضه، لكنه يظهر أو يشع منها، فإن مقولة الجوهر لهذا السبب تظهر بالمثل فى مقولة العَرَض. لكن التصور المنطقى (أى الفكرة الشاملة) يتطور ويضع ما هو كامن فيه، بطريقة تطابق تطور الكائن الذى يجسّد التصور، كما هى الحال فى البذرة. وهذا المنظور المزدوج لتطور الفكرة المنطقية يعكس الدور المزدوج الذى يحدده هيجل لها : فالفكرة المنطقية من ناحية هى التصور (الفكرة الشاملة) المطمور فى العالم، ككل، بقدر ما هى مطمورة فى جوانب منه مثل تاريخ الفلسفة : فالفكرة المنطقية بما هى كذلك تتطور ككل (وهو فى الموسوعة مثلاً يقول لنا ان الوجود والماهية يتطوران [1]). والفكرة المنطقية، من ناحية أخرى تتضمن مقولات متناهية مختلفة يمكن أن تنطبق على كائنات متناهية داخل العالم. فمقولات الفكرة الشاملة بما هى كذلك، هى وحدها التى تتطور تصورياً، فى حين أن المقولات الأدنى فى دائرة الوجود والماهية لا تفعل ذلك.



(١) قارن فقرة ١١٤ من الموسوعة ، ص ٢٢٩ وما بعدها من ترجمتنا العربية (المترجم).

كلمة الجدل الألمانية Dialectik مشتقة من الكلمة اليونانية Dialktike (Techné) وهى مأخـوذة من كلمة Dialegesthia "يحاور" ـ وهى أصلاً "فن الحـوار"، غير أن أفلاطون إستخـدمها على أنها المنهج الفلسفى الصـحيح. (كان أفلاطون يُفضل مناهج مـختلفة فى أوقات مختلفـة، لكنه فى العادة ينظر بصفة عامة إلى منهـجه المفضل على أنه "الجدل").
وفى الفلسفة القديمة كـان يُنظر إلى "زينون الايلى" على أنه مؤسس الجدل بسبب براهينه غير المباشرة على استحالة الحركة بأن يبيّن ما فى افتراض وجود الحركة من عبث وتناقض.
أما جدل سـقراط وكما صـوره أفلاطون فى محـاوراته المبكرة فهو يميل إلى أتخـاذ صورة هدامة: حيث يسأل سقراط شخصاً ما عن تعريف بعـض المفاهيم التى يستخدمها (كمفهوم الفضـيلة مثـلاً) ثم يستخـرج ما فى أجـوبته المتعـاقبـة من تناقضات. لـكن أفلاطون فى محـاوراته المتأخرة التى تُنسب إلـيه أكثر ممـا تُنسب إلى سقراط، يسـتخدم الجـدل كمنهج إيجابى، يستهـدف الوصول إلى معرفة المثـل وما بينها من عـلاقات. ففى هذه المحاورات يميل شكل الحوار إلى أن يصـبح بلا أهمية نسبـياً، ويفقد الجدل اتصـاله بالنقاش والحوار (باستثناء أن يُنظر إلى الحوار على أنه حوار المرء مع نفسه). أما عند هيجل فإن الجدل لا يتضمن حـواراً لا بين المفكرين؛ ولا بين المفكر وموضوع بحثه، بل يتـصوره على أنه نقد ذاتى تلقائى، أو تطـور ذاتى لموضوع البحث أى لصـورة من صور الـوعـى أو الـفكـرة الشاملة[1].

ولقد اكـتسب الجدل أيضـاً معنى مذمـوماً لارتباطه "بالسـوفسطائين" أو ما يسـمون "بمعلمى الحكمة" المحترفين الذى ـ رغم معارضة سقراط لهـم ـ كثيراً ما استخدموا مناهج قريبة من المنهج السـقراطى للشك فى المفاهيم والمعتقدات التى يُسلّم بهـا الناس وتكذيبها، فاكتسبـوا بذلك شهرة عريضة بسبب "السفـسطة"، والمماحكات اللفظيـة. واستخدم كانط

(١) إذا كان الجدل هو في جوهره المنهج الذي يقوم على الحوار كمـا يقول جوبلو فإننا نستطيع أن نقول مع كرونر "...المنهج الجدلي عند هيجل هو حوار العـقل مع نفسـه ..." أو هو مناقشة الروح لنفسـها كـما يقول ميور. فالفكر يعني الحوار سواء أكان هذا الحوار هو المفكر مع نفسـه أو مع شخص آخر ... الخ، راجع كتابنا المنهج الجدلي عند هيجل، ص ٤٦ وما بعدها من طبعة مدبولي السالفة الذكر (المترجم).

كلمة "الجدل" بهذا المعنى الازدرائى عندما عرَّفه بأنه منطق الوهم، وبصفة خاصة الوهم فى محاولة استخراج حقائق تجاوز التجربة من مفاهيم ومبادىء صورية فحسب. لكنه استخدمه أيضاً بمعنى فيه اطراء عندما قال "إن جدله الترنسندنتالى" الخاص هو "نقد الوهم الجدلى" (راجع "نقد العقل الخالص" B 86). ولقد تأثر هيجل بأحد جوانب الجدل عند كانط وهو استخراج النقائض من اجابتين متعارضتين تماماً لسؤال واحد (مثل : هل للعالم بداية فى الزمان أم لا ؟) يجاوز تجربتنا. والمسار الثلاثى الخطوات للقضية عند فشته، (الأنا يضع نفسه) ـ ونقيض القضية (الأنا يضع اللا أنا) والمركب منهما (الأنا يضع فى الأنا "اللاأنا" قابل للقسمة فى معارضة أنا قابل للقسمة) ـ هذا المسار الثلاثى تأثر به جدل هيجل أيضاً. (غير أن هيجل لم يستخدم مصطلحات "القضية" ـ "النقيض" ـ "المركب" إلا فى تفسيره لكانط فقط). ويتضمن جدل هيجل، بالمعنى الواسع ـ خطوات ثلاث :

(١) يؤخذ أحد التصورات أو المقولات ـ أو أكثر ـ على أنه ثابت ومحدد بدقة ومتميز عن التصور الآخر أو المقولة الأخرى. وتلك هى مرحلة الفهم.

(٢) عندما نفكر فى مثل هذه المقولات ينبثق منها تناقض أو أكثر ـ وتلك هى مرحلة الجدل بالمعنى الصحيح، أو مرحلة العقل الجدلى أو السلبى.

(٣) نتيجة هذا الجدل هى مقولة جديدة أعلى، تشمل المقولتين السابقتين وتحل ما كانت تتضمناه من تناقض وتلك هى مرحلة العقل النظرى أو الإيجابى[١]. ويرى هيجل أن هذه المقولة الجديدة هى "اتحاد اضداد"، وهو وصف يتلاءم مع بعض الحالات (مثل : الوجود ، العدم ، الصيرورة) أكثر مما يتناسب مع بعض الحالات الأخرى. (مثل: الآلية، الكيميائية، الغائية)[٢].

---

(١) يقول هيجل " للمنطق، من حيث الصورة، ثلاثة جوانب هي : أ - الجانب المجرد أو جانب الفهم. ب- الجانب الجدلي. أو الجانب السلبي للعقل. جـ- الجانب النظري أو الإيجابي للعقل. وهذه الجوانب الثلاث لا تكون ثلاثة أقسام من المنطق. وإنما هي مراحل أو لحظات لكل فكرة منطقية (أعني لكل فكرة شاملة)، ولكل حقيقة أيا كانت ..." موسوعة العلوم الفلسفية ص ٢١٣ من ترجمتنا العربية (المترجم).

(٢) هذا هو التقسيم الثلاثي للموضوعية عند هيجل : فالآلية هي الموضوع المباشر غير المتميز، والكيمائية هي مقولة الموضوعية التي لم تتأكد، أما الغائية فهي المركب منها. ويشير المؤلف إلى ما في هذا التقسم الثلاثي من تعسف. فارن في هذا التقسيم موسوعة العلوم الفلسفية لهيجل ص ٤٢٩ من ترجمتنا العربية. وتعليقنا رقم (١) في نفس الصفحة. وقد أخذناه عن انوود من معجمه هذا ص ١٨١ وما بعدها (المترجم).

ويذهب هيجل إلى أن الأضداد سواء فى حالة الأفكار أو الأشياء فى آن معاً، ينتقل بعضها إلى بعض عندما تقوى وتشتد، فالموجود مثلاً الذى تشتد قوته بدرجة كبيرة حتى تتلاشى من أمامه أية مقاومة، يسقط فى الضعف والوهن، طالما أنه لم يعد أمامه خصم يختبره ويكشف عن قوته ويغذيها (١).

هذا المنهج لم يطبق فى المنطق فقط(٢). وإنما خلال مؤلفات هيجل التى تعرض مذهبه كله "فلسفة الحق"، مثلاً، تسير بطريقة مماثلة من الأسرة إلى المجتمع المدنى إلى أن تصل إلى الدولة.

غير أن الجدل ليس فقط سمة للتصورات (الأفكار الشاملة)، بل أيضاً للأشياء والعمليات الواقعية (٣). فالحمضى والقلوى مثلاً :

(١) هما فى البداية منفصلان ومتمايزان.

(٢) ينحل كل منهما فى الآخر، ويفقد خواصه الفردية عندما يجتمعان.

(٣) وتكون النتيجة ملحًا محايدًا بخواص جديدة.

وقل مثل ذلك فى تربية شخص ما، فهو يغترب عن حالته الطبيعية التى يستعيدها فى

---

(١) عبرّ هيجل عن هذه الفكرة التي تجعل الحد الأقصى لحالة من الحالات ينقلب إلى ضده، بكثير من الأمثلة كالقول "بأن العدل المطلق ظلم مطلق". و"النور المطلق ظلام مطلق"، و"الغرور يسبق الانهيار"، و"سرعان ما تفل السكين الحادة جداً" و"المفرط في الخداع والحيلة يخدع نفسه". ونحن نعرف أن الدرجات القصوى للألم والفرح ينقلب أحداهما إلى الأخرى: فالقلب المفعم بالفرح يعبر عن فرحه بالدموع. وغالباً ما يعبر الحزن العميق عن نفسه بابتسامة! راجع موسوعة العلوم الفلسفية ص ٢٢٢ وما بعدها من ترجمتنا السالفة الذكر. وهناك كثير من الأمثا العربية التي تعبر عن الفكرة نفسها مثل «إذا اشتد الكرب هان» و«أضيق الأمر أدناه إلى الفرج» و«ما تتم الحيلة إلا على الشاطر» و«العنب إن صح فسد. وإن فسد صح» وكما يقول المثل العامي باختصار شديد «الشيء إذا زاد عن حده انقلب إلى ضده» راجع كتابنا المنهج الجدلي عند هيجل ص ١٥٢ من طبعة مدبولي السالفة الذكر (المترجم).

(٢) في ظني أن هيجل لم يطبق المنهج الجدلي في المنطق. بل عرضه في هذا الكتاب على اعتبار أن الجدل هو حوار العقل مع نفسه حواراً يفضي فيه مكنوناته في سلسلة طويلة من المقولات أو التصورات العقلية الخالصة. ثم طبقه بعد ذلك في جوانب فلسفته المختلفة. وقد عرضنا هذه الفكرة بالتفصيل. وبرهنا على صحتها في كتابنا "المنهج الجدلي عند هيجل" فليرجع إليه القارئ إذا شاء (المترجم).

(٣) المؤلف هنا يلخص المرحلة الأخيرة من "فلسفة الحق" وهي الأخلاق الاجتماعية. ذلك لأن فلسفة الحق تنقسم إلى : (أ) مرحلة الحق المجرد أو الصوري. (ب) مرحلة الأخلاق الفردية (أو أخلاق الضمير) (جـ) مرحلة الأخلاق الاجتماعية (الأسرة ـ المجتمع المدني ـ الدولة)
قارن الدراسة التي صدرنا بها ترجمتنا العربية لأصول فلسفة الحق، مرجع سابق (المترجم).

مرحلة متأخـرة أو يتصالح معها فى مستـوى أعلى. ويذهـب هيجل إلى أن الروح يستطيع تحمل التناقضات، فى حين أن هذه التناقضات تدمر الكائنات الأخرى المتناهية تماماً [1].

وترتبط هذه الخاصية باختلاف أبعد بين الروح والطبيعة، فجدل الاشياء والأحداث الطبيعية لا يعكس جدل فكرنا عنها؛ ففكرنا يتقدم من المـراحل الدنيا إلى المراحل العليا فى الطبيعة (من الطبيعـة الآلية إلى الطبيعة العـضوية مثلاً) فى حين أن انحـلال الكائن الطبيعى يؤدى إلى نوع مماثل أو نفس النوع (فـهو يؤدى مـثلاً إلى بـذرة جديدة لنفس النبـات)، لكنه لا يؤدى إلى الانتقال إلى مرحلة أعلى فى الطبيعة. أما الروح فلها تاريخ تقدمى (فانهيار دولة على سبـيل المثال كـثيراً مـا يؤدى إلى نوع جديد من الدولة، ولا يؤدى ببـساطة إلى دولة جديـدة من نفس النوع) ومن هنا فكثيـراً ما يكون تـطورها ـ رغم أنه ليس ثابتاً ـ مطابـقاً لتطور فكرنا عنها.

ويميّـز هيجل بين الجدل الـباطنى والجدل الخـارجى. فلا بد أن يكون جدل الاشـياء الموضوعـية باطنيـاً فيـها، طالما أنها لا تـستطيع أن تنمو وأن تـفنى إلا بفضل التناقـضات الموجودة فيها بالفعل. لكن الجدل يمكن أن ينطبق على التصورات بطريقة خارجية. ويعثر فيها على تصدعات لا تنطوى عليها فعلاً. وذلك فى رأى هيجل ضرب من السفسطة. أما الجدل الصحيح فهو كامن فى باطن التصورات (الأفكار الشاملة) أو المقولات وتطور ما بها من تصدعـات ومثالب بطريقـة جذرية، وبذلك يجعلهـا تنتقل إلى تصورات أو مـقولات أخرى. وكثـيراً ما يتحدث هيجـل كما لو أن التصورات نفسـها، وليس المفكر، هى التى تقوم بهذه العمليـة، وهى تتغير وتنحل آلياً، بنفس الطريقة التى تـسلك بها الأشـياء، فيما عدا أن حركتها الجدلية لازمانية. (ولقد نقده شلنج وكيركجور لقوله أن للتصورات "حركة جدلية"). وربمـا كان يعنى ببساطة أن المفكر يتـابع البذرة الطبيعـية للتصورات فـى عرضه لتناقضاتها واقتراحه حلولاً لها، لكنه مع ذلك يذهب إلى أن هناك توازياً بين تطور الأفكار

---

(١) الواقع أن الروح لا تتحمل التناقضات فحـسب، بل هي التي تخلقها يقول هيجل "من طبيعة الروح أن تنقسم على نفـسها، لكنها تعود بنشاطها الخاص فتـشق لنفـسها طريقاً جديداً لكي تتوافق مرة أخرى. ومن ثم يكون الاتفاق النهـائي روحياً. أعني أن مـبدأ العودة إنما يكون في الفـكر ـ وفي الفكر وحده ـ فاليـد التي أحدثت الجرح هي نـفسهـا التي تداويه..."، "مـوسوعة العلـوم الفلسـفية". فقـرة رقم ٢٤ ص ١١٠ ـ ١١١ من ترجمتـنا العربية الـسالفـة الذكر. وانظر أيضاً كتـابنا "المنهج الجدلي عند هيجل" ص ٣٥ من طبعـة مدبولي (المترجم).

والتصـورات، وتطور الأشيـاء، مما يعنى أن الجدل باطنى فى كليـهمـا. والجدل على هذا الاعتـبار ليس منهـجاً بمعنى أن يكون مساراً يطبقة الباحـث على موضوع بحثه، لكنه بنية ذاتية وتطوراً للموضوع نفسه.

والجدل فى رأى هيجل يفسر كل حركة وكل تغـير سواء فى العالم أو فى فكرنا معاً. كما أنه يفسر أيضاً لماذا تـتماسك الأشياء بعضها مع بعض بطريقة نسقـية بقدر ما تتماسك أفكارنا. غير أن انتقـال الأشياء المتناهية وارتفاعها فـوق المتناهى الذى يحدثه الفكر الجدلى أيضاً له عنده مغزى دينى، وهو يميل إلى امتصاص الجدل فى المعنى السلبى لقوة الله.





الكتابات اللاهوتية المبكرة Early Teological writings

هذا عنوان لمجموعة من المخطوطات المبكرة التى لم ينشرها هيجل، وقد قام على نشرها هـ. نول ..H. Nohl عام ١٩٠٧، وترجم جانباً منها ت.م. نوكسT.M. Knox عام ١٩٤٨. وتختلف هذه الكتابات من حيث أسلوبها ومضمونها معاً، عن كتابات هيجل المتأخرة. لكنها تُلقى الضوء على فكره المتأخر، وبعض أفكاره المركزية التى انبثقت من انشغاله المبكر بالدين.

وتتضمن هذه الكتابات ثلاثة تصورات رئيسية عن الدين : -

(١) "الديانة الشعبية" - وهو تصور يدين كثيراً لـ "هردر"، و"هولدرلين"؛ ونموذج الديانة الشعبية هو ديانة اليونان القديمة. وفى رأى هيجل أن الديانة اليونانية لم تكن ديانة كلية عالمية مثل الديانة المسيحية، لكنها كانت ترتبط ارتباطاً ذاتياً بشعب معين، دون أن تفرض عقائد، أو معتقدات، أو طقوس وشعائر أو مؤسسات كنسية يشعر معتنقوها أنها غريبة عنهم. لكنها مغزولة مع عادات الشعب وأعياده. وهى لا تلجأ إلى أى ملكة معينة كالعقل مثلاً، بل إلى الشخص ككل : انفعالاته، وخياله بقدر ما تلجأ إلى عقله. ولقد قبل الناس جميعاً هذه الديانة ببساطة وعلى نحو طبيعى، فهى لا تحتاج إلى فعل خاص من أفعال الإيمان أو العقل. ولا يُنظر إلى الآلهة على أنها مفارقة أو متعالية، سرية أو متغطرسة، بل على أنها آلهة خيِّرة وكريمة تسكن المدينة وتحميها. وترتبط هذه الديانة ارتباطاً وثيقاً بالحرية السياسية عند اليونان، وبفضائلهم، وجمال الفن عندهم، وبانسجام حياتهم وجدّيتها. ولقد كان هيجل فى شبابه يتوق

إلى إستعادة هذا المثل الأعلى، لكنه بدأ يرى الاستحالة العملية لذلك ابان سنوات اقامته فى مدينة بيرن (١٧٩٣ ـ ١٧٩٦).

(٢) "الديانة الوضعية" : كل ما هو تاريخي، فهو فى رأى هيجل "وضعى" بمعنى أنه ليس "عقلياً" خالصاً. غير أن الدين، بمعنى أضيق يكون وضعياً عندما يضع معتقدات، وطقوساً وقواعد يقبلها الناس، ببساطة، بسبب أن سلطة إلهية أو أرضية أمرت بها، لا بسبب أنها تلتحم بالحياة، وعادات معتنقيها، أو لأنها يمكن تبريرها عقلياً. (وهكذا تصبح "الوضعية" مقابلة بهذا المعنى "للعقلية" لا "للسلبية"). ونموذج الديانة "الوضعية" عند هيجل هو الديانة اليهودية. وهو يربط بدائيتها بإيمانها بآله مفارق، غريب، وغامض، يطلب من الناس عبادة مطلقة، كما يربطه بالقهر السياسى الذى تعرّض له الشعب اليهودى.

(٣) "الديانة العقلية" : لاسيما ديانة الأخلاق التى طورها كانط فى كتابيه "نقد العقل العملى"، و"الدين فى حدود العقل وحده". فمعتقدات الدين لا يمكن تبريرها ـ فى نظر كانط ـ إلا من حيث ما نحتاج إليها. وتعبّر عنها وتدعمها، أخلاق الأوامر الأخلاقية المطلقة الكلية العقلية التى يفرضها المرء على نفسه. ولقد حاول تأويل الديانة المسيحية من هذا المنظور رافضاً العناصر المعاندة بوصفها عناصر تاريخية فحسب وليست دينية.

ولقد صادق هيجل فى البداية على فكرة كانط، لكنه سرعان ما أدرك أنها تشارك فى أحد أخطاء اليهودية: فالأخلاق الكانطية والدين لا يلجأن إلى الإنسان ككل ولا يشبعانه، بل يلجآن إلى عقله فقط. فهى تقيم تعارضاً بين الواجب والهوى، بين العقل والقلب، بين ما هو كائن وما ينبغى أن يكون. وأصبح هيجل مؤمناً بأن هذه التعارضات لا يمكن علاجها إلا عن طريق ديانة الحب.

وتتألف الكتابات اللاهوتية المبكرة من المواد الآتية :

(أ) شذرات حول الديانة الشعبية والديانة المسيحية (١٧٩٣ ـ ١٧٩٤) (والعنوان من وضع نول) وهى تمهيد لكتابات أوسع لكنها تنطوى على مناقشات ممتعة للديانة الشعبية بتأثير "هردر" بصفة خاصة.

(ب) "حياة يسوع" (١٧٩٥)[1] وهو يعرض المسيح على أنه مُعلِّم للديانة الأخلاقية عند كانط تماماً، دون ذكر للمعجزات أو التجلى (تغير هيئة المسيح على الجبل). ويتعارض ذلك مع وجهة نظر (أ) «الشذرات» و (جـ) «وضعية المسيحية» التى تقول أن المسيح على خلاف سقراط ـ أدخل عنصراً وضعياً فى تعاليمه : مثل المطالبة بالتعميد، والإيمان بشخصه. غير أن (جـ) يفترض سلفاً وجهة النظر عن المسيح فى (ب)، ان لم تفترض تعاليمه أيضاً، أنه كان عقلياً وكانطياً انْ قليلاً أو كثيراً.

(جـ) "وضعية الديانة المسيحية" [1] (١٧٩٥ ـ ١٧٩٦) مع نسخة منقحّة من الأقسام الافتتاحية لـ (١٨٠٠). ويتساءل هيجل كيف تحولت الديانة المسيحية (الكاثوليكية بالدرجة الأولى، لكن أيضاً اللوثرية) فأصبحت ديانة وضعية، معارضة لوجهة نظر المسيح فى الوضعية السلطوية للديانة اليهودية، وكيف حلّت محل الديانة الشعبية القديمة. وكانت إجابته إن المسيح كان عليه أن يتوافق مع اليهودية ليجعل رسالته سائغة مقبولةبالإلتجاء إلى إرادة الله وإلى المعجزات، وأن الامبراطورية الرومانية دمرت المجتمعات اليونانية الحرة، وأن الجمهورية الرومانية حولت مواطنيها إلى أفراد يبحثون عن أنفسهم يُحكمون من أعلى، فأصبحوا بذلك متقبلين للديانة السلطوية: "فوضعية الله هى الكفة المقابلة لفساد الإنسان وعبوديته".

(د) بعض الشذرات عن الدين والحب: من (١٧٩٧ ـ ١٧٩٨) بما فى ذلك شذرة عن الحب تذهب إلى أن الحب يمكن أن يعالج التعارضات التى تتسم بها عصرية المسيحية ووضعيتها.

(هـ) روح الديانة المسيحية ومصيرها (١٧٩٨ ـ ١٨٠٠): ينتقد هيجل هنا ليس وضعية الديانة اليهودية، بل أيضًا الأخلاق الكانطية: الفرق بين اتباع الديانة الوضعية وبين الرجل الأخلاقى الملتزم بالواجب "هو أن أتباع الديانة الوضعية يجعلون إلاههم خارج أنفسهم، فى حين أن الرجل الأخلاقى يجعل إلهه داخل ذاته، ومع ذلك فهو فى نفس الوقت عبده". ويذهب هيجل إلى أن موعظة الجبل " لا تعلّم الناس احترام القوانين، لكنها تعرض ما يحقق القانون لكنه يلغيه كقانون، ولذلك فهى شئ أعلى من طاعة

---

(١) ترجمه إلى العربية جرجى يعقوب ـ العدد ١٢ فى سلسلة المكتبة الهيجلية دار التنوير بيروت عام ١٩٨٤ (المترجم).

القانون، وتجعل القانون من النوافل . . . وهذا الانسـجام بين القانون والميل إلى الهوى هو الحيـاة" . وتقوم الحيـاة والحب بالدور التوفـيقى الذى حـدد هيجل فيـما بعد أن تقوم به الروح. غير أنه يذهب إلى أن الحب وحده غير كـاف لهداية جميع البشر، وأدى ذلك إلى إدخال عنصـر الوضعية من جديـد: إن مصير المسـيحية وقدرها هو أن الكنيـسة والدولة، العبادة والحيـاة، التقوى والفضيلة، الفعـل الروحي والدنيوى، لا يمكن أن تُحل فى شيئ واحدًا.

(و) شذرة مذهب عـام ١٨٠٠ : (والعنوان من وضع نول). بقيت صفـحتان من هذه المخطوطة تعالجـان أضدادًا مثل: المتناهى واللامتناهى، الله والإنسـان، الذات والموضوع. ويذهب هيجل إلى أن الحل هو الحياة « توحـيد الوحدة واللاوحدة» أو « المركب والنقيض» فالله هو الحياة التى يشارك فيها الناس بوصفهم موجودات حية يرتفعون إليها فى الدين. ولكن للفكر النظرى التـصورى أن يلعب دورًا تمهيديًا فـحسب " لابد للفلسفـة أن تتوقف عندما يبدأ الدين، مادامت نوعًا من التفكير، وتتضمن بذلك تناقضًا بين الفكر واللافكر، بين المفكر وما يفكر فيـه. أن عليها أن تكشف التناهى فى كل شيئ مـتناه، وتطلب إكمال المتناهى عن طريق العـقل، وعليهـا بصفـة خاصة أن تتـعرف على الأوهام التى تـنشأ من تصورها الخاص للامتناهى، وبذلك تضع اللامتناهى الحق خارج حدودها.

وفى هذه الكتابات ينتقل هيجل من العداء للمسيـحية (الكنسية) إذا ما قورنت بالديانة الشعبـية، التى عبرنا عنها فى (أ) و (ب) - ينتـقل إلى تعاطف عميق مع المسيـحية، وإلى القبول بحتـمية وضعية الكنيـسة فى(هـ) وإلى التوسع فى وحدة وجود حسـية وحيوية فى (ج) و (و). ولقد واصل فى مؤلفـاته المتأخرة الاهتمام بالتغلب على الاغـتراب والتضاد، غير أن الفكر التصورى قام فى هذه المؤلفات بالدور الرئيسى.

الذات Ego

أنظر الأنا I

صيغت كلمة «الموسوعة» فى النصف الثانى من القرن السادس عشر من الكلمة اليونانية enkyklios (وهى تعنى دائرى ، سيّار، دورة، بمعنى معتاد ـ مألوف) ومن الكلمة Paideia التى تعنى "التربية". وبذلك فهى تعنى إما "الدائرى" الذى يشمل كل شىء أو "التربية المألوفة". وبطريقة عملية أكثر : فهى تعنى مسحاً : إما لجميع الفنون والعلوم أو لمجال خاص فى نظام نسقى أو أبجدى. وكانت أفضل الموسوعات فى عصر هيجل : "معجم تاريخى ونقدى" لبايل Bayle (١٦٩٥ - ١٧٩٧). و"الموسوعة أو المعجم العقلانى للعلوم والفنون والحرف" تحرير "ديدرو" (١٧٥١ - ١٧٨٠). غير أن هيجل ربما اختار العنوان متأثراً بالنظم التعليمية فى بفاريا عام ١٨٠٨ التى كانت تقضى بتدريس "موسوعة فلسفية" (وهو المقرر الذى قام هيجل بتدريسه بوصفه مديراً لثانوية نورمبرج). وكذلك الموسوعة التى وصفها ج. إ. شولتسه عام ١٨١٤ بعنوان "موسوعة العلوم الفلسفية لإستخدامها فى المحاضرات".

وكانت "موسوعة" هيجل أيضاً يُقصد بها أن تكون كتاباً مدرسياً يصاحب محاضراته. وتظهر التدوينات كعدد من الفقرات التى يشرحها ويتوسع فيها أثناء المحاضرات. ولهذا كثيراً ما جاءت الفقرات الرئيسية موجزة وغامضة إلى أقصى حد. ومن ناحية أخرى مادام الكتاب سوف ينشر لقراءة أوسع. فقد أضاف إليه هيجل فقرات بعنوان "اضافات" كثيراً ما تحتوى على مادة تجريبية لا ترتبط بالفقرة الرئيسية إلا ارتباطاً فضفاضاً. ولقد زيدت الطبعات المتعاقبة لهذا الكتاب من حيث عدد وطول الفقرات فى آن معاً، فالطبعة الثانية كانت تقريباً ضعف الطبعة الأولى. والطبعة الثالثة أطول قليلاً من الطبعة الثانية. والطبعة الرابعة ـ التى طُبعت بعد وفاته. نشرها تلاميذه وأضافوا إليها العديد من الفقرات بعنوان "ملحقات" ، مأخوذة من تدويناته على المحاضرات.

وكغيرها من الموسوعات فإن مضمون موسوعة هيجل يقدم فقط موجزاً للعلوم، وليس تفسيراً كاملاً لها. والارتباطات النسقية بين التدوينات المتعاقبة، بصفة خاصة، لم

تُعرض بشكل كامل كما هى الحال فى كتب هيجل الأخرى. فالقسم الأول منها الموسوم بـ "علم المنطق" أقل كثيراً فى تفصيلاته من كتابه "علم المنطق" (لكنه كثيراً ما يكون أشد وضوحاً). وهكذا فإن "الموسوعة" لا تعرض النسخة النهائية لمذهب هيجل، رغم أنها مصدرنا الرئيسى لأجزاء معينة فى هذا المذهب. لاسيما فلسفة الطبيعة عنده. ومن ناحية أخرى فإن "موسوعة" هيجل تختلف عن الموسوعات الأخرى من حيث أنها لاتعرض "مجموعة من العلوم" أو "تجمعاً محضاً من المعلومات"، بل تعرضها فى "ترابط منطقى".

وتقع طبعة ١٨٣٠ من "الموسوعة" فى الأقسام التالية :

(١) ثلاثة تصديرات لثلاث طبعات، ويذهب التصدير الأول إلى أن الكتاب يعرض "دراسة جديدة للفلسفة طبقاً لمنهج آمل أن يكون هو المنهج الوحيد الصحيح، على اعتباره أنه المنهج الذى يتحد مع مضمونه فى هوية واحدة". وفى التصديرين الثانى والثالث يدافع عن حق الفلسفة فى مناقشة الدين، ويذهب إلى أن الفلسفة والدين متحدان فى هوية واحدة على نحو مطلق.

(٢) مقدمة تناقش طبيعة الفلسفة، و"الدراسة الفكرية للموضوعات" وللموسوعة.

(٣) تصور تمهيدى يناقش الوضع العام للمنطق وطبيعته، علم الفكرة الخالصة أعنى "الفكرة فى عنصر التفكير التجريدى".

(٤) تفسير نقدى لثلاث "مواقف للفكر تجاه الموضوعية" تصلح ـ كما هو الحال فى "ظاهريات الروح" ـ كمقدمة للعلم. الموقف الأول هو موقف العقليين السابقين على كانط الذين أرادوا أن يتبيّنوا الحقيقة عن الله ، والنفس، والعالم عن طريق التفكير. ويرجع فشلهم فى رأى هيجل إلى أنهم تجاهلوا الطابع الجدلى المتناقض لطبيعة الفكر. والموقف الثانى هو موقف التجريبيين وكانط الذى ذهب إلى أن طبيعة الأشياء ليست متاحة للفكر وحده أو للمعرفة، فى الواقع، بصفة عامة. والموقف الثالث هو موقف "ف. هـ. ياكوبى" الذى ذهب إلى أن طبيعة الأشياء، الالهية والدنيوية معاً، متاحة لا للفكر أو المعرفة، وإنما للإيمان أو المعرفة المباشرة [1].

---

(١) المقصود بالمعرفة المباشرة المعرفة الحدسية "لأن معرفة الله. ومعرفة الحقيقة لابد أن تكون حدسية أو مباشرة" الموسوعة ص ١٨٩ من ترجمتنا العربية السالفة الذكر (المترجم).

(٥) الشرح الموجز لجوانب المنطق الثلاثة : الفهم ، الجانب الجدلى ، والجانب النظرى. مع تقسيم المنطق إلى دائرة الوجود ، ودائرة الماهية ، ودائرة الفكرة الشاملة.

(٦) المنطق ذاته ، بأقسامه الثلاثة، ويسير مثل "علم المنطق" من الوجود الخالص إلى الفكرة المطلقة، لكنها تختلف نوعاً ما فى المضمون والتنظيم. لكن الفكرة فى النهاية "تقرر أن تترك لحظة الجزئية تخرج منها، أو تترك تعيّنها الأول إلى الوجود الآخر، الفكرة المباشرة من حيث هى انعكاس تتخارج بحرية على هيئة الطبيعة" (١).

ويعتقد هيجل أن هذا "القرار" يشير إلى العودة إلى بداية المنطق أعنى إلى الوجود، طالما أن الطبيعة هى "الفكرة وقد أصبح لها وجود".

(٧) والقسم الثانى من الموسوعة هو "فلسفة الطبيعة" ويسير خلال مراحل الطبيعة. ابتداء من المكان ومنتهياً بالكائن الحيوانى. وترتبط مراحل الطبيعة، إن قليلاً، أو كثيراً، بمقولات المنطق، أكثر من ارتباطها بالفكر. فموت الحيوان، انتقال الفرد إلى كلية جنسه، تزودنا بالانتقال إلى الروح.

(٨) والقسم الثالث من الموسوعة هو "فلسفة الروح" ينقسم، كالقسمين الآخرين، ثلاثة أقسام فرعية :

(١) الروح الذاتى. (٢) الروح الموضوعى. (٣) الروح المطلق.

ولكل قسم من هذه الأقسام الثلاثة، ثلاثة تقسيمات فرعية أبعد، فالروح الذاتى ينقسم إلى:

(أ) الانثروبولوجيا (دراسة الإنسان ليس كما هى الحال الآن :الاثنولوجيا (أو علم الأعراق البشرية). النفس، شرح للنفس الإنسانية البدائية، وليس المستويات القصدية، وهى لم تظهر فى معظمها، فى أى مكان من كتب هيجل المنشورة.

(ب) "ظاهريات الروح ـ الوعى" شرح للوعى القصدى أى أنها عرض موجز للقسمين (أ) و (ب) من كتابه "ظاهريات الروح".

(جـ) "السيكولوجيا ـ الروح" وهى شرح للكائنات العقلية والعملية. بمعزل عن الموضوعات التى توجه نحوها. وهذا القسم أيضاً غير موجود فى كتب هيجل الأخرى

---

(١) "موسوعة العلوم الفلسفية لهيجل" ص ٤٧٦ من ترجمتنا العربية السالفة الذكر (المترجم).

المنشورة. وكل قسم من هذه الأقسام يعود كذلك إلى الأنقسام، ثم ينقسم فى العادة إلى أقسام فرعية ثلاثة. وتشكل هذه المراحل أو المستويات من الروح الذاتى. مثل أقسام الطبيعة هيراركية تصاعدية، والانتقالات بينها يشكل المنطق أساسها. لكنها تتطور، على خلاف مراحل الطبيعة - إلى حد ما على الأقل - عبر الزمان. فالمراحل الأنثروبولوجية - على سبيل المثال - تحدث وحدها فى الأطفال، وهى تسيطر عند الشعوب البدائية أكثر منها عند الشعوب المتمدينة. وهى عند الراشدين المهذبين محكومة بالأطوار العليا، لكنها تؤكد سيطرتها من جديد أثناء النوم، وفى الحالات المرضية.

وتنقسم "الروح الموضوعى" إلى : الحق - أخلاق الضمير - الحياة الأخلاقية، وهى نسخة مصغرة من كتابه "فلسفة الحق" أما الروح المطلق" فهو ينقسم إلى : الفن - ديانة الوحى - الفلسفة، وهى تطابق - لكن على نحو تقريبى فحسب - نهاية كتابه "ظاهريات الروح " القسمين السابع عن "الدين" ، والثامن عن "المعرفة المطلقة" .

أما القسمان الثانى والثالث فهما - مثل المنطق، يعودان إلى بدايتهما، غير أن الموسوعة ككل تبدو على أنها عودة إلى بدايتها مادام المنطق - وفلسفة الطبيعة - وفلسفة الروح هى على التوالى علوم الفكرة فى ذاتها ولذاتها - وفى الآخر، وفى عودتها من هذا الآخر إلى ذاتها. (والطور الأخير للروح - أى الفلسفة - ذاتها يبدأ بالمنطق). وهكذا ترسم "الموسوعة" للفلسفة صورة على أنها "دائرة من الدوائر" وتزودنا بتربية دائرية [(١)].

غاية ـ نهاية End

انظر " غرض وغرضية" - و"حد" و"تقيد - حصر، تناه".

---

(١) يقول هيجل "كل جزء من أجزاء الفلسفة هو بدوره "كلٌ فلسفى" فهو يشكل دائرة مغلقة على نفسها - مكتملة بذاتها.. ولما كانت كل دائرة مفردة تمثل شمولاً حقيقياً فإنها تحطم الحدود التى يفرضها عليها وسطها الخاص لتخلق دائرة أوسع. والفلسفة كلها تشبه بهذه الطريقة دائرة مؤلفة من عدة دوائر، وتظهر الفكرة فى كل دائرة جزئية من هذه الدوائر. لكن الفكرة ككلٍ تتكون - فى الوقت ذاته - عن طريق نسق هذه الأطوار الجزئية، وكل منها هو عضو فى التنظيم كله.." "موسوعة العلوم الفلسفية" ص ٧٤ من ترجمتنا العربية - مكتبة مدبولى عام ١٩٩٦ (المترجم).

الماهية **Essence**

أصبح الفعل الألمانى wesen (يكون) فى اللغة الألمانية المتوسطة عتيقاً مهجوراً فى عصر هيجل، لكنه ظل يمدنا بالأزمنة الماضية لفعل الكينونة sein، لاسيما اسم المفعول gewesen والاسم الفعلى (das) Wesen (الكائن). وأكثر استخداماته أهمية هى على النحو التالى :

(١) الوجود، الكائن، أو الكيان لاسيما الكائن الحى : "فالله مثلاً" هو "الكائن الأعظم"، و"الانسان كائن متناه".

(٢) الماهية ـ الطبيعة ـ أو طابع الكائن الفردى، أن يكون كذا وكذا فى مقابل وجوده الفعلى، أو الوجود المتعين Dasein.

(٣) الطبيعة الثابتة الغالبة، لشىء ما ، التى تكمن خلف حالاته الخارجية المتغيرة أو الظاهرة.

(٤) الطبيعة الفعلية أو الماهوية لشىء ما فى مقابل ما يبدو عليه أو ظاهره.

(٥) السمات الجوهرية أو الكلية لمجموعة من الكائنات، فى تغيراتها الفردية.

(٦) فى الكلمات المركبة مثل Postwosen (مكتب البريد أو نظام البريد) فهى نسق أو مركب. (ويذهب هيجل إلى أن استخدام الكلمة على هذا النحو قريب من استخدامه هو، مادام يعنى أن الاشياء ينبغى أن تؤخذ على أنها مركبة، فى علاقاتها المختلفة الصريحة[(١)].

وتؤدى كلمة الماهية wesen إلى ظهور الصفة wesentlich (الماهوى) فى معارضة

---

(١) يقول هيجل "كلمة الماهية wesen" فى الاستخدامات الشائعة فى الحياة اليومية تعنى التجمع أو التكوم مثل Zeitun-wesen (أى الصحافة) ومثل Post-wesen أى البريد ومثل Steluer-wesen (أى الدخل الاجمالى). وكل ما تعنيه هذه الكلمات أنها تستخدم فى الحديث عن أشياء لا تؤخذ فُرادى ـ أى فى مباشرتها ـ وإنما تؤخذ على أنها معقدة أو مركبة. وهذا الإستخدام الشائع للكلمة فى الحياة المألوفة لا يختلف كثيراً فى مضمونه عن المعنى الذى نقصده . ." موسوعة العلوم الفلسفية ص ٢٩٧ من ترجمتنا سالفة الذكر (المترجم).

inwestlich (غير الماهوى) وهاتان الصفتان "الماهوى وغير الماهوى" يمكن أن تشكلا جملاً اسمية. كما تؤدى الكلمة أيضاً إلى ظهور أسماء أخرى مثل Wesenheit (الماهويـة)، التى هى ما يكوّن ماهيـة الشىء. فى مقابل Wesentlichk (الماهويات) صفـة كونه "ماهوى". ويستخدم هيجل الجمع Wesenheiten كمرادف لكلمة Reflexions bestimmung التى تعنى "تعـينات الفكر"، أى تلك التعـينات التى تشكل مـاهية الشىء، وينتـجهـا الفكر وتكون متاحة أو سهلة المنال بالنسبة له، وتدرسها "نظرية الماهية" القسم الثانى من المنطق.

ويدرس هيـجل الماهيـة فى كـتـابه "ظاهـريات الروح" فى القـسم الثـالث الخـاص "بالوعى" حـيث ترتبط هناك مع الفـهـم بعلاقة متـبادلة. وفى الشرح الكامل للمنطق ـ لاسيما فى كـتابة "علم المنطق" ـ فإن "الماهية" مثل "الوجود" لها اسـتخدام واسع وآخر ضيق: فهى تشمل فى آن معاً جميع تصورات الفكر وتعيناته فى "دائرة الماهية"، و تشـير إلى أول هذه التعينات وأكثرها عمومية. والانتقال من الوجود (فى الاستخدام الواسع) إلى الماهية (فى الاسـتخـدام الضيق) هو كـما يلى : فى دائرة الوجود نـلتقى بالكيـفـيـات والكمـيات، والتفاعل المعقد بينهـا على نحو ما تمثله مقولة القَـدْر[1]. وهذه التعـيّنات وتبـدلاتهـا هى مـباشـرة، بمعنى أنها لا تُرى على أنهـا تنتمى إلى كيان واحـد (أو ماهية واحدة). أو على أنهـا يمكن تفسيرها بواسـطة ماهية دائمة كـامنة خلفها. ومبـرر هيجل للانتقال إلى الماهية هو أن نكوص اللامتناهى الزائف لتبدلات الكم، وهو ما يؤكده تغيرات الكيف، ويفسح الطريق أمام التـحول المتبادل الحقيقى بين الكـيف والكم، ـ تحول أحدهما إلى الآخر ـ مما يؤدى إلى ظهور حـامل لا هو كيفى ولا هو كمى، وهناك مـبررات آخرى كامنة لهذا الاعتقاد.

(١) الأنا* أو الذات تتطلب موضوعاً متميزاً عن نفسها، ومثل هذه الموضوعية تقتضى حيازة الكائن الثابت ـ نسبياً ـ لكيفيات وكميات معينة.

(٢) حيازة الكائن لسمات مـختلفة ومتغيرة تقتضى بدوره امكان تفـسير هذه السمات وتماسكها بعضها مع بعض من منظور ماهية الكائن.

(٣) لا بد أن تكون الذات نفسها أكثر من سلـسلة من هذه السمات المتغيرة، إذا أريد لها أن تكون واعيـة سواء بهذه السمات أو بذاتهـا : إذ لا بد أن تكون كياناً ثابتاً مسـتمراً

---

(١) مقولة القدر تعنى أن لكل شىء "قدراً" من الكم يتناسب مع كيفه فهى اذن وحدة الكم والكيف (المترجم).

خلف حالاتها المتغيرة. (أحد الأسباب التى جعلت هيجل يحذف مثل هذه الحجج هو اعتقاده أن الكيف، والكم، والقَدْر تنتقل بذاتها إلى الماهية، وأن الماهية لا يقدمها "فكرنا الخارجى" ببساطة لحل المشكلات التى تظهر) .

ماهية الشيء تقابل منذ البداية ـ بوصفها الجانب الماهوى ـ تقابل الجانب غير الماهوى، أى سمات السطح المباشرة التى كانت فيما سبق تشكل الوجود Sein. لكن هذين الزوجين من المصطلحات لا يكفيان، بسبب أن الماهوى يعتمد على تقابله مع غير الماهوى، بمقدار ما يعتمد غير الماهوى على الماهوى. وبسبب أن وصف أحد المصطلحين نتيجة لذلك ـ بأنه ، دون الآخر، ماهوى يتطلب وجود ملاحظ خارجى. (وحجج هيجل هنا، وفى دائرة الماهية بصفةعامة، تشبه حججه عن المطلق).

والماهية، بعد ذلك، تقابل "الظاهر"، فما كان فى السابق "وجوداً" ـ قد أصبح ماهية بسيطة، أو ماهية غير متعينة؛ فالوجود يجمع نفسه ويدخل فى باطن الماهية (ويشدد هيجل هنا على ارتباط الماهية بالماضى"الماهية هى الوجود وقد مضى. لكنه الماضى الذى لا زمان له"). لكن ما كان وجوداً فى السابق ـ سمات السطح المباشرة ـ لا تزال مستمرة على أنها ظاهر، وقد أصبحت السمات الظاهرة متوسطة عن طريق نشاط الماهية. وقد أصبح بين الماهية والظاهر الآن، علاقة أخرى غير علاقة التقابل المحض أو "الآخرية". فالظاهر ينتجه ظهور الماهية. غير أن "الظاهر و"الظهور"، مثل فكرة الانعكاس التى تظهر، التى يقدمها فى نهاية القسم ـ مصطلحان غامضان :

(١) فهما يرتبطان بالظاهر، والمظهر، والوهم. يرتبطان بما يبدو أو ما يظهر للملاحظ. لكن الملاحظ يدرك، لا الظاهر فقط بل الماهية أيضاً: إذ يرتد فكره من الظاهر إلى الماهية فى مصدرها. وهكذا تنتقل الماهية من سيادة الظاهر وسيطرته إلى التعادل معه؛ فهى تكتسب تعيناً ضمنياً فى مقابل البساطة التى بدأت منها، وهى نتاج للذهن البشرى (عند بعض المثاليين) بقدر ما يكون الظاهر نتاج لهذا الذهن.

(٢) وهما يرتبطان بشعاع الضوء. ففكرة وجود مصدر بسيط ودائم للضوء ينتشر فى توهجات، يناسب تماماً فكرة وجود ماهية بسيطة تنتج ثروة من سمات السطح. والظاهر، بناء على هذا النموذج، هو نتاج الماهية ذاتها. وليس نتاجاً بسيطاً للملاحظ الخارجى؛ فالماهية تشع من داخلها. لكنها تشع أيضاً فى ذاتها؛ لأن الضوء عندما يخترق السطح فإنه

ينعكس عائداً نحـو مصدره [1]. ومن هنا فإن الماهية والظاهر يـرتبطان بالتبادل عن طريق الاشعاع، فكل منهمـا يشع فى الآخر. وبهذه الطريقة أيضاً تصبح الماهية مـتعيّنة كالظاهر الذى تنتجه، متضمنة فى ذاتها كل التنوع الذى تحتاج إلى تفسيره.

وكل تعينات الفكـر الأخرى هى تطور لفكرة الماهية. فـالهوية، مثـلاً، مستـمدة من الهوية الذاتية للماهية. والاخـتلاف من تمايزها الذاتى مع الظاهر. والتعينات ـ على خلاف تعينات الوجود ـ تسير أزواجاً (مثل الهوية والاختلاف) فالحدود فى دائرة الماهية ترتبط عن طريق ظهور (أو إشعاع) الواحدة منها فى الآخر، ويـقابل هيجل بين هذا الاشعاع وانتقال أو عبور خاصية ـ أو تعين من تـعينات الوجود من الواحد إلى الآخر، وبين تطور تعينات الفكرة الشاملة. لكنه يتحدث كـذلك عن تطور الماهية (وتطور الوجود) ككل. هذا التطور يسير من الماهـية على نحو ما نتصـورها كحامل إلى الماهية على نحـو ما نتصورها نسـيجاً منطقيـاً واضحاً وعـلاقات متـداخلة بين الظواهر، أعنى من الماهية التى تشع فـحسب عن طريق انبثاقها فى الظاهر إلى الواقع الفعلى المنظم المترابط باتساق. وليس من الواضح تماماً ما يعنيه هيجل بارتباط الماهية بالزمن الماضى :-

(١) من غير المحتـمل أن يشارك هيجل سارتر فى وجهة نظره التى عرضـها فى كتابه عن "بودلير" عام ١٩٦٧ والتى يـقول فيها "ما أكـونه هو ما كُنته مادامت حـريتى الحالية تطرح الشك دائما فى طبـيعتى التى اكـتسبـتها". أننى ـ فى رأى هيـجل ـ أتجاوز أو أعلو على ـ أو ألغى حالات الماضـية، لكنى لا أفعل ذلك بواسطة الحرية الذاتيـة التى كانت فى ذهن سارتر، لكنى أتجاوز ماهيتى العامة بوصفى "أنا*" أو موجود مفكر.

(٢) وكثيراً ما تبـدو المسألة أن ماهية شىء ما تنبثق (زمانيـاً وخارج المنطق) من حالته الماضية. ولا تظهـر بوضوح منذ البداية "فالروح بهذا الانعكـاس على ذاتها تكمل تحررها من شكل الوجـود المحض ("التى كانت عليـه النفس الطبيـعية") مـتخذة شكـل الماهية، وتصبح بذلك أنا*"[2].

---

(١) ازدواج الماهوى وغير الماهوى فى كل مـقولة من مقولات الماهية يجعلنـا نسمى دائرة الماهية بدائرة الانعكاس، وهى كلمة تـستخدم أصـلاً حين يسقط شـعاع ضوئى فى خط مـستقيم على سطح المرآة، ثم يرتد عن هذا السـطح. ونحن نجد أمـامنا فى هذه الواقعة أمـرين : الأول واقعة مـباشرة (الضـوء السـاقط على سطح المرآة) والثانى جانب يستمد وجوده من هذه الواقعة نفـسها (وهو ارتداد الضوء) وشىء من هذا القبيل يحدث عندما نفكر فى موضوع ما. راجع كتابنا "المنهج الجدلى عند هيجل" ص ٢٣٢ ومابعدها (المترجم).

(٢) موسوعة العلوم الفلسفية الجزء الثالث ٤١٢ اضافة (المؤلف).

(٣) وتبدو النقطة الهامة، أحيانا، هى أن ماهية أى كائن حاضر هى مسار الماضى كله الذى كـان هذا الكائن نتيـجة له: "لـكل ورقة عـشب ... ولكل شجـرة ... تاريخ... " ويصدق ذلك أكثر فى حالة الروح الفعلية فإنه لا يمكن تصويرها إلا بطريقة شاملة ... بما هى كذلك فى مجرى التـاريخ). (محاضرات فى علم الجمال). وذلك يقـترب من وجهة نظر نيتشه فى تعريف العقاب).

والتباس مـصطلح "الماهية" والكلمات المرتبطة بهـا. وكذلك العموميـة المرتبطة ذاتياً بالمنطق، يعنى أن هيجل لم يكن مهتماً باستخدام واحد فحسب من استخدامات "الماهية"، بل بنطاق الاستـخدامات كله : فى اللاهوت، والميتـافيزيقا، والعلم التجـريبى، والحديث العامى.



تترجم كلمة Sittlichkeit الألمانية عادة فى مؤلفات هيجل بالحياة الأخلاقية. لكنها تترجم أحياناً "بالأخلاق الاجتماعية أو أخلاق العرف". وهى مشتقة من كلمة Sitte وهى الكلمة الألمانية القومية التى تعنى "العرف" أو العادات. وهى نمط من السلوك تمارسه، فى العادة، جماعة اجتماعية معينة كالأمة، مثلاً. أو الأسرة، أو الطبقة، ويُنظر إليه على أنه معيار السلوك المهذّب. (ولا تُستخدم كلمة Sitte أبداً على نحو متعمد لتعنى عادة فردية كما هى الحال فى قولى "إن من عادتى أن أفعل كذا . . . "). ولقد أبدى هيجل فى "وضعية الديانة المسيحية" شيئاً من الاحتقار للعادات التى وضعتها الكنيسة، كالعادات المتعلقة بالحداد التى يقوم بها أقارب المتوفى. والتى تقضى بابراز ضروب من الحزن أكثر مما يشعر به معظم الناس بالفعل. لكنه يذهب فى "القانون الطبيعى" إلى أن العادات التى تتوسط بين الفرد وقوانين مجتمعه أساسية لحيوية الشعب. وان التشريعات الناجحة تفترض سلفاً مجموعة من العادات لا بد أن تتوافق معها. وهو يؤكد فى "ظاهريات الروح" أن "الحكمة والفضيلة يعتمدان على الحياة فى توافق مع عادات شعب معين" ولم يتخل هيجل قط عن هذه المعتقدات.

أما بالنسبة لاستخدام الفلاسفة الآخرين : فإن جمع كلمة Sitte يميل إلى أن يتساوى مع "الاخلاق الفلسفية Ethics" أو "الآداب العامة Morality" (والكلمتان مشتقتان من الكلمات اليونانية واللاتينية ـ على التوالى ـ التى تعنى "العرف"). ومن هنا فإن كانط فى "ميتافيزيقا الأخلاق" يعالج الأخلاق الفلسفية بصفة عامة Ethics "لكنه لا يدرس العرف". أما بالنسبة لفشته فإن كلمة Sittenlehre (وهى تعنى حرفياً "نظرية العادات" أو علم العادات) فهى ترادف "فلسفة الأخلاق". وتسير الكلمات الأخرى المشتقة من Sitte ـ تسير فى الاتجاه نفسه : فكلمة Sittengesetz تعنى المعيار الأخلاقى أو القانون الاخلاقى، لاسيما عند كانط، الذى يشهد العقل لا العرف بصحته، وعلى الرغم من أنه مشروع للموجودات العقلية جميعاً. فأنه صحيح للفرد وليس للجماعة. والصفة Sittlhich تتساوى مع الصفات "اخلاقى" و"ادبى" والاسم المجرد Sittilichkeit مع "الاخلاقيات".

وكثيراً ما يستخدم هيجل الكلمات المشتقة من Sitte بهذه المعانى عندما يناقش أفكار الكُتّاب الآخرين. لكنه يميّز منذ فترة مبكرة بين كلمتى Sittlichkeit و Moralität فالأخيرة هى الأخلاق الفردية يصل إليها المرء بعقله الخاص أو ضميره أو وجدانه. أما الكلمة الأولى فهى المعايير الأخـلاقية المطمورة فى عادات المجتمع وتقاليـده ومؤسساته. وهذه الأفكار لا تتعارض أو لا تقابل بعضها بعضاً، بل ترتبط ارتـباطاً نسقياً: ففى الدولة المثالية على غرار جمهورية أفلاطون التى لخصهـا هيجل فى "القانون الطبيعى" نجد أن Moralität كأخـلاق خاصة أو أخلاق برجوازية، مخصصة للطبقة التجارية أو الطبقة التى تنتج الثروة، فى حين أن Sittlichkeit تخصص لطبقة الجند والحكام. غير أن هيجل فى كتبه المتأخرة لاسيما فى "ظاهريات الروح" و"فلسـفة الحق" والجـزء الثـالث من "الموسوعـة" ـ يرى أن العلاقـة بينهما هى على النحو التالى : فى الكتب الثلاثة كلها نجد أن شرح "الأخلاق الاجتماعية" يسـبق شرحـه للأخـلاق الكانطيـة. لكن ذلك يتطابق مع ترتيـبـها المنطقـى (أو بالنسبـة "لظاهريات الروح" تتطابق مـع الترتيب الذى يصـادفه قـارئ "روسو" وكـانط") لا مع ظهورها فى التاريخ. إذ من النـاحية التاريخية نجـد أن الاخلاق الاجتماعـية عند اليونان ـ أخلاق دولة المدنـية ـ تسبق ظهـور الأخلاق الفـردية. (فلم تكن دولة المدينة اليـونانية أول تكوين سياسى فى التاريخ : بل سبقتها مجتمـعات شرقية متعددة لم تكن أخلاقها فردية.

ويذهب هيجل فى "محاضـرات فى علم الجمال" إلى أن الأساطير اليونانيـة تصور انبثاق الحضـارة اليونانيـة من هذه الأساطيـر، وترويض القوى الطبيـعيـة التى تمثلها، وتتـضمن الأخلاق الاجتماعية عند اليونـانين فى رأى هيجل، فى البداية على الأقل، انسجاماً تاماً، بين الفرد ومجتمعه. . فالفرد لا يستطيع أن يقول "أفعل كذا وكذا فى معارضة ـ أو منتهكا ـ قيم العرف والتقـاليد، وقد يظل سلوكى مع ذلك صحيحاً أخـلاقياً "أو" ان هذا الفعل جدير بأن أفعله، طالما كان فى مصلحتى الخاصة". (على الرغم من أن تفسير هيجل كاف مثاليـاً، فأنه ليس مضللاً تماماً، إذ توحى به قـصة "القبيادس" الأثيـنى فى القرن الخامس الذى تمَّ انتقاء سلوكه بشكل واسع لاكتسابه مجموعة سمات من فن التجميع). فالأخلاق الخاصـة ليس لها مكان فى مـثل هذا المجتـمع الذى كثيـراً ما يصـفه هيجل بـأنه "جوهر أخلاقى" : لأعطائه حرية موضـوعية وليست ذاتية. ويقدم هيجل مبـررات متنوعة لإنهيار الأخلاق الاجتماعية اليونانية :

(١) فهو فى "ظـاهريات الروح" يعزو هذا الانهيار إلى صـراع لا يمكن حلّه صوّره "سوفكليس" فى مسرحية "انتيـجونا" بصفة خـاصة بين قوانين الآلهة أو قـوانين العالم السـفلى التى تحكم الأسـرة وتديرها المرأة، وبين قـوانين آلهـة الأولمب التى تحكم سلطة "الدولة"، ويديرها الرجل. (فالملك كريون يحرّم دفن شقـيق أنتيجونا الخائن[١]. لكنها اضطرت لدفنه). ولم يكن الصراع فى البداية بين الفرد والدولـة، بل بين جوانب مختلفة من الحياة الأخلاقية. غير أن الصراع اقتضى ظهور الفرد مما أدى فى رأى هيجل إلى ظهور المذهب الفردى.

(٢) كثيراً ما يخصص هيجل دوراً رئيسياً فى انهـيار الأخلاق الاجتماعية اليونانية إلى سقراط وأسئلته المتشككة فى قيم العرف، فهو لا يرى فى جمهورية أفلاطون دولة مثالية، بل محاولة، بلا جدوى، لاستعادة الانسجام فى الأخلاق الاجتماعية.

(٣) أدت فتوحات الاسكندر الأكبر، وأباطرة الرومان إلى خلق مجتمعات أوسع، كان لا بد لمواطنيها أن يبتعدوا عن حكامهم،وأن يطرحوا خلف ظهورهم مواردهم الخاصة.

الأخلاق الاجتمـاعية بالمعنى اليونانى لا يمكن استعـادتها. لكن بالمعنى الواسع، فأى مجتمع مستقر يحتاج إلى "أخلاق اجتـماعية"،أى نظام من معايير العرف يقبلها أعضاؤه. والأخلاق العقلية تفترض سلفاً هذه المعايير. فـإذا كان لها أى مضمون محدد، وإذا كانت هذه الأخلاق تعبر عن المصلحة الذاتية وحدها، فإنها لن تعمل على تماسك المجتمع. (فلا يمكن للسلوك السليم اجتمـاعياً ان تضمنه القوة وحدها، مـا لم يكن الذين أربكتهم القوة قد حركـتهم على الأقل، وأرشدتهم الأخلاق الاجتمـاعية). لكن الأخلاق الاجتـماعية الحديثـة لابد أن توفق بين الذاتيـة الاخلاقيـة والجزئيـة المرتبطة بالمصلحة الذاتـية التى أدى تدخل التاريخ إلى ظهورها. وبالتالى فهى تختلف عن النسخة القديمة من ثلاث زوايا :-

الأولى : أنها تشمل، مثل الأخلاق القديمة، الأسـرة والدولة. لكنها تضيف اليهما المجتـمع المدنى الذى هو ميدان البـحث الذاتى فى نطاق النشاط الاقتـصادى الذى تشرف

---

(١) وهو فى الواقع صراع بين الأخـلاق والسياسة، الأخلاق الفـردية (علاقة الأخ بأختـه)، وبين قوانين الدولة. الأولى هى آلهيه وخالدة ـ فى نظر انتيجونا ـ والثانية هى التى ينبغى تنفيذها فى رأى الملك كريون. والواقع أن موقف كريون فى نظرنا هو الأدق والأكثر صحة ـ أنظر مثلاً أنتيجـونا ... تطرح المشكلة " فى كتابنا "أفكار ... ومواقف" ص ٤٥٩ مكتبة مدبولى بالقاهرة (المترجم).

عليه الدولة، لكنه أكثر استقلالاً، إلى حد بعيد، عما كانت عليه الحياة الاقتصادية القديمة.

الثانية : تمنح الفرد حقوقاً معينة، مثل اختيار شريك حياته، ووظيفته. (ولقد استنتج هيجل، خطأ، من قراءته لأفلاطون أن هذه الحقوق لم تكن موجودة عند معظم اليونانيين).

الثالثة : العضو المهذب فى الدولة الحديثة، على خلاف اليونان، لا يقبل بغير تفكير معايير مجتمعه ومؤسساته، بل يقبلها لأنه فكر فى مبررها العقلى. (ولقد كان من أهداف فلسفة هيجل الرئيسية تقديم مثل هذا المبرر). وهكذا فإن الأخلاق الاجتماعية الحديثة تسمح بمكان للذات بقدر ما تسمح بمكان للجوهر، وللحرية الذاتية مثل الحرية الموضوعية.



Expistence, Reality, and Deteimmate Being

الوجود الفعلى، الواقع الوجود المتعين[1]

هناك كلمات متنوعة فى اللغة الألمانية فى هذا المجال. ولقد حاول هيجل إلى حد كبير أكثر مما فعل معظم الفلاسفة السابقين، أن يميز بعضها عن بعض. وهو يرى أن معظمها، هى بصفة عامة، Sein (وجود) فهى تحمل الحد الأدنى من النظرية الأنطولوجية، وتطبقة على كل شيء. وكلمة Sein والأداة da (هنا أو هناك) تعطينا كلمة Dasein (أن تكون هناك، أن تكون حاضراً، أن توجد). وفى القرن السابع عشر ظهر الاسم الفعلى Dasein (الوجود هنا أو الحضور هناك، الوجود الفعلى) لاسيما فى الزمان والمكان. ولقد استخدم "ليبنتز" و"فولف" مصطلح "الوجود المتعيّن" لتعنى الوجود الفعلى Existentia. أو الوجود الفعلى لشيء ما فى مقابل خواصه. والوجود المتعّين عند كانط هو عكس "اللا- وجود" وقد استخدمها لتطلق على الوجود الفعلى لأى شيء بما فى ذلك وجود الله. (وكثيراً ما يستخدمها هيجل ليطلقها على الوجود الفعلى لله، لكن ذلك اما أن يكون تسليماً بالاستخدام التقليدى أو يعنى تقابلاً خاصاً مع الفكرة الشاملة لله). ويظهر ربط هيدجربين "الوجود المتعين" والوجود البشرى فى الزمان بالمصادفة فى هذه الفترة. لكن لم يكن له سوى مغزى ضئيل سواء بالنسبة لهيجل أو لغيره من الفلاسفة.

الكلمة اللاتينية Res (التى تعنى الشيء) أدت إلى ظهور كلمة Realis ("واقعى" - ربما لأول مرة عند أبيلارد[2]). وكلمة Realitas "الواقع". وقد كان "دنز سكوت" أول

---

(١) سوف نترجم كلمة Existence الوجود الفعلى لأنها تعنى عند هيجل الوجود المحسوس الذى يوجد بالفعل فى مقابل Being أى الوجود بصفة عامة الذى يمكن أن يكون مقولة، كما هى الحال فى بداية المنطق، ويتحول إلى عدم (المترجم).

(٢) بطرس أبيلارد (١٠٧٩-١١٤٢) P. Abelard من أشهر فلاسفة العصور الوسطى فى فرنسا كتب فى "التوحيد والتثليث الالهى". و"اللاهوت المسيحى"و"المدخل إلى اللاهوت"...الخ كانت له قصة غرامية مثيرة مع فتاة تدعى هلويزه - انتهت نهاية مأساوية (المترجم).

مَنْ استخدمها[1]. وقد أصبحت فى الألمانية Real و Realität و Reell مع اشتقاقاتها الفرنسية المختلفة. وتعتمد قوة هذه الكلمات ـ كمرادفاتها الانجليزية ـ على السياق الذى ترد فيه، وهى تعتمد بصفة خاصة على التعبيرات التى تقابلها. والتقابل الرئيسى هو كلمة المثالى (Ideeil و Idealität) بالمعنى الحالى الشائع (وليس بالمعنى الهيجلى) فى الفكر أو الخيال فحسب. لكن تعبير "مثالى" و"مثالية" يرد فى الفلسفة ليدل على حضور شىء ما فعلاً فى الفكر، وعند هيجل ليدل على ذلك الجانب من "الموضوعية" الذى يقابل الواقع "الخارجى"، ويطابق الفكرة الشاملة. وكلمة Realität كثيراً ما تساوى "الواقع الفعلى Actuality" و"الموضوعية" غير أن هذه الكلمات هى تصورات متمايزة عند هيجل. وتعبير Ideal Realität قريب من "الوجود الفعلى"، لكن تعبير "الواقع" يرتبط بالوجود المتعين.

ولقد أدت الكلمة اللاتينية الكلاسيكية ..Existere (أى يخطو إلى الأمام) إلى ظهور المصطلح اللاتينى فى العصور الوسطى Existentia أو وجود شيئ ما فى مقابل طبيعته.

وقد أصبحت هذه الكلمات فى اللغة الألمانية existiere "يوجد" لكن ظلت مضامينها عند هيجل وفلاسفة آخرين ـ تعنى يخطو إلى الأمام أو ينبثق، ومنها الوجود Existenz.

ويقول هيجل أن " الوجود المتعين "، هو الوجود مع التعيّن، أى تعيّن مباشر (فى مقابل الماهية الكامنة) أو الكيف. والكائن المتعيّن هو الموجود (وهو اسم صيغ من اسم الفاعل daseind) أو شيئ ما (Etwas ، تسمية من الضمير etwas الذى يعنى شيئ) ولقد ظهرت مقولة "الوجود المتعين" من انهيار الصيرورة، انتقال متبادل بين الوجود والعدم، الواحد منهما إلى الآخر. ومن هنا فإن الوجود المتعين يتضمن السلب[2]. والوجود لا يكون له طابع متعين إلا بفضل تعارضه مع أشياء أخرى لها خصائص مختلفة. وكثيرًا ما يوضح هيجل الوجود المتعين بأمثلة من الأشياء التى لها أكثر من كيف واحد، والتى يمكن لكيفياتها أن تتغير دون أن تكفّ عن الوجود لكن " الموجود" (كبقعة اللون المعروضة على شاشة) هو فى هذه المرحلة ذو حدود مشتركة مع كيفه؛ وهو لا يمكن أن

---

(١) دانز سكوت Duns Scotus (١٢٦٥ ـ ١٣٠٨) لاهوتى اسكتلندى ذهب إلى أن الإيمان عمل من أعمال الإرادة (المترجم).

(٢) لابد أن يتضمن " السلب " لأنه الصيرورة التى تجمع بين الوجود والعدم. وعلينا أن نلاحظ أن ما يسمى "بالعدم" ميتافيزيقا يسمى "بالسلب" منطقيًا، ومن ثم فالصيرورة هى وجود دخل عليه السلب فقطعه إلى شرائح كل شريحة هى وجود معين أو محدد هى الوجود المتعين. (المتجم).

يكون له سوى كيف واحد: أو يبقى مع تغير الكيف، ولا يمنعنا ذلك من الحديث عن وجود متعيّن أكثر تعقيدًا أو كيانات متغيّرة، لكن مثل هذه الكيانات ليست متعددة، ومتغيرة بفعل الوجود المتعين وحده، وذلك يعنى أن هيجل يرفض أن يحدد للوجود المتعين أكثر من دور ثانوى جدًا فى تكوين الروح، لأن الموجودات البشرية فى رأى هيجل (كما هو فى رأى هيدجر وسارتر) ما لم تكن مريضة أو مختلة عقليًا ـ لاتسيطر عليها صفاتها، ولا تنفذ إليها إنفعالاتها وطباعها، على نحو ما يحدث فى الأشياء. (وتتسم الروح على نحو مناسب أكثر بأنها الوجود لذاته)، ولهذا السبب وكذلك لأن الوجود المتعيّن يتضمن وجودًا لشئ آخر، ولأنه يقابل الموجود ـ فإن هذا الوجود المتعيّن لايمكن أن يُنسب بدقة إلى الله أو إلى المطلق. إلا أن الوجود المتعين كثيرًا ما يُستخدم فى مقابل التصور (أو الفكرة الشاملة) إذ يقال مثلاً: أن التصور "يخطو نحو" أو "ينبثق" فى ـ الوجود المتعين. وبهذا المعنى (حيث يكون استخدام هيجل ليس استخدامًا تقليديًا) يكون الوجود المتعين لله هو العالم الحقيقى الواقعى، والوجود المتعين للروح هو الأنشطة والمنتجات العينية التى تتجلى فيها. غير أن الوجود المتعين فى هذه الحالة لايزال يُنظر إليه على أنه يتضمن أحداثًا عارضة ونقائص بحيث لايتطابق تطابقًا تامًا مع التصور (أو الفكرة الشاملة على نحو ما يحدث مع الوجود بالفعل.

للواقع عند هيجل معنيان:

الأول: يتطابق مع التقابل المألوف مع المثالى، وهو يرتبط بالوجود المتعيّن ووثيق الصلة "بالكيف" ـ يتضمن السلب بطريقة جوهرية، ويذهب هيجل إلى أننا نستطيع ـ بهذا المعنى ـ أن نتحدث عن واقع خطة ما أو التحقق الواقعى لخطة ما أو نية ما، كما نتحدث عن واقعية الجسد وحقيقته بقدر ما نتحدث عن واقعية الروح وحقيقتها، وواقع الحق وواقع الحرية، وواقع العلم، وواقع التصور الإلهى (والواقعية هنا ترتبط ارتباطًا وثيقًا بالوجود المتعيّن)[1].

---

(١) عرض هيجل لهذه الفكرة فى الفقرة رقم ٩١ من الموسوعة حيث يقول: "إننا نتحدث مثلاً عن واقع خطة ما. أو غرض ما، ونقصد بذلك أنه لم يعد بعد غرضًا داخليًا أو خطة ذاتية بل انتقل من داخل الذات ليكون وجودًا هنا أو هناك، وبنفس المعنى يمكن أن نقول عن الجسد أنه واقع النفس، وعن القانون أنه واقع الحرية، وعن العالم بأسره أنه واقع الفكرة الإلهية ... الخ" راجع "موسوعة العلوم الفلسفية" ص٢٥٤ من ترجمتنا العربية السالفة الذكر (المترجم).

الثــــانى: للواقع - أو الواقعـية - معنى قيمـى كما هى الحال فى قولنـا: "فيلسوف واقعى"، وهو هنا لا ترادف الوجـود المتعين. وهى لا تتقـابل مع المثل الأعلى أو المثالى: وإنما تشير إلى اتفاق الوجود مع فكرته الشاملة، وترتبط ارتباطًا وثيقًا بالوجود الفعلى.

والوجود الفـعلى Existenz فى رأى هيجل هو تعين الماهيـة، وهويأتى فى المنطق بعد مقولة الأساس. وتتطور فكرة الأساس إلى فكرة الشرط (أو الشرط الضرورى)، وعندما تتحقق جميع الشروط فإن الشىء (أوالواقعة) يظهر الى الوجود. والموجود هو شىء Ding له خواص كـثيرة. وما يمكنه - علـى خلاف مقولة "شىء مـا" - من أن تكون له خواص كثيرة ومترابطة هـو انبثاقه من مقولة الأساس. غير أن الأساس - أو الماهيـة - ليس مختبئاً خلف خواص "الشىء"، بل مرفوع تماماً فى مقولة الموجود. وكما أن "شيئاً ما" ينتمى إلى نسق من الاشياء المختـلفة كيفاً، فإن الموجود ينتـمى إلى نسق من الموجودات كل منها شرط لـلآخر. ويعـتمـد ما يملكه الشىء من خـواص، إلى حد مـا، على ردود أفعـاله المتعارضة مع الأشياء الأخرى.

فكرة الوجود الفعلى Existenz - فى مقـابل العقل، والتصور، والفكرة - أصبحت فيمـا بعد دعوة للم شمل شخـصيات معارضة لهـيجل من أمثال : شلنج، وكيـركجور، ورانكه. (واستشهد بها أيضاً "هامان" و"ياكـوبى" فى معارضة المذاهب العقلية عند كانط وغيره من فلاسـفة عصر التنوير). وتتلخص انتقـاداتهم أولاً: فى أن هيجل يدرس تصور الوجـود الفعلى وليس هـذا الوجود كـما هو بالفـعل، وتنسـيقـه العـقلى له، لم ينصف تعقيدات ولا جزئية الوجود البشرى، ولا الوجود الدينى أو التاريخى. لكن لا يمكن تقييم هذه التغيرات من منظور "مـقولة الوجود الفعلى Existenz" التى اكـتـسبت أولوية على يد هيجل لأغراضه هو الخاصة. والوجود الفعلى - مثل الوجود المتعيَن - لا يرتبط عند هيجل بالوجود البشرى . الذى يتطلب تصوره تصوراً كافياً ومقنعاً مقولات أكثر تقدماً.

أنظر : مقولة الفعل ..Action.

يستخدم هيـجل كلمة التجربة Experience ذات الأصل اليـونانى Empirie، كمـا يستخـدم الصفة "تجريبى" والاسم "المذهب الـتجريبى Empirismus" . لكن الكـلمـات الألمانية الـتى ترادف التجربة هـى الفعل erfahren، والاســم Erfahrung (ولم تصـبـح الكلمات الألمانية erleben و Erlebnis "يعيش التجربة" أو "التجربة المعاشة" (هامة إلا فى القرن العشـرين). وكلمة Erfahren مشتـقة من المقطع er (راجع مـصطلح "الظاهر") و Fahren التى تعنى فى الأصل : "يسافر"، "يذهب"، يرتحل، ومن ثم فهى تعنى "يصيب ـ نجاحاً مثلاً ـ أو يتقدم". وكـذلك "يرحل، يتقدم فى مغامرة أو رحلة". وهكذا نجد أن المعنى الأصلى لكلمة erfahren هو "يشرع فى رحلة أو يرتاد، أو يحاول أن يعرف شيئاً". ويشير الاسم Erfahrung إما إلى هذه العملية أو إلى نتيجتها.

وكان "باراسيلسوس" هو أول مَنْ استخدم كلمة Erfahrung ترجمة للكلمة اللاتينية Experienta ، وهى تقابل ما هو فكر فحـسب، وكذلك مع ما يُقبل عن طريق السلطة أو التـراث. ويذهب كـانط فى "نقد الـعقل الخـالص" إلى أن مـعـرفتنا بأسـرها تبـدأ من "التجربة". لكنها لا تنشأ كلها من التجربة، مادامت التجربة هى أداة الوصل بين الحدوس الحسيـة وصور الحـدس، (الزمان والمكان)، ومـقولات الفـهـم التى يُسهـم بها فى هذه الحدوس. ولا يمكن ـ فى رأى كـانط، أن يكون لدينا علم بما يجاوز هذه التـجربة، أعنى بالأشياء فى ذاتها وبموجودات مثل الله، والنفس، والحرية.

ويستخـدم هيجل كلمة "التـجربة" بأكثر من طريقـة، فهى لا ترتبط فى "ظاهريات الروح" بأى صورة جزئية من صور الوعى. لكن الوعـى يمر بالتجربة وهو فى طريقه إلى العلم. ويظهر هنا الإيحاء "برحلة الاستكشاف"[(١)]. وفضلاً عن ذلك فإن تجربة الوعى لا توصف بأنها تجريبية على وجه الخصوص، التجربة لا تقابل "الفكر" (رغم أن هيجل يميّز تجارب الوعى عن المنطق). بل تشيـر إلى ما يمر به الوعى ويكتشفه لنفسـه، فى مقابل ما

(١) هذه هى التسمية التى أطلقها هيجل على ظاهريات الروح (المترجم).

نعرفه نحن الملاحظين عنه. وتختلف التجربة بهذا المعنى عن معناها المألوف، من حيث أن الوعى يكتشف جوانب النقص فى أحدى صوره ويتقدم إلى الصورة التالية، لا بأن يلتقى ببعض الموضوعات الأخرى فى تجربته، بل بأن يخبر عدم التماسك الداخلى بين موضوعه وتصوره لهذا الموضوع، وتحول هذا التصور إلى موضوعه التالى.

والفكرة التى تقول ان التجربة هى أساساً تجربة شخص ما الخاصة، تبقى قائمة فى تفسيرات هيجل المتأخرة للتجربة التجريبية، لا سيما فى الأقسام التمهيدية من كتابه «موسوعة العلوم الفلسفية» ويذهب هيجل إلى أن جدارة المذهب التجريبى - بغض النظر عن دعمه المعرفى لقضايا معينة - تكمن فى اصراره أن الإنسان ينبغى عليه ألا يقبل إلا ما يقع فى تجربته هو. ولقد أدى ذلك بهيجل إلى أن يستوعب المعرفة المباشرة عند "ياكوبى" - أو الإيمان - بموجودات مثل الله، فى تجريبية هيوم، وعلماء الطبيعة. لكن هناك مصدراً آخر لهذا التمثل هو عدم تحديد العلاقة بين التجربة والفكر. ويظهر عدم التحديد هذا، أحياناً، عند كانط، لكنه أكثر وضوحاً عند "هيوم" حيث نجد أن التجربة هى فى آن معاً وعلى نحو ملتبس الدلالة - تجربة الانطباعات التى لا تتطلب عملية تصورية أو خيالية لادراكها، وتجربة الموضوعات ذات البنية التصورية والخيالية (ولقد كان هيوم غامضاً أيضاً فيما إذا كانت التجربة هى تجربة المرء الخاصة أو تجربة الناس جميعاً، اعتماداً على أن "الموتى لا ينهضون من جديد"). وهكذا نجد أن للتجربة عند هيجل ثلاثة معان واسعة:

أولاً : التجربة هى مادة خام للحس، لاسيما فى تفسير هيوم - لا تتقدم بواسطة الفكر. (ولقد اعتقد هيجل أنه دحض المذهب التجريبى الذى يعتمد على مثل هذه التجربة فى شرحه لليقين الحسى فى بداية "ظاهريات الروح").

ثانياً : التجربة هى المادة الحسية التى طرأت عليها بعض العمليات التصورية. ورأى هيجل فى العادة، هو أن "التجربة" بهذا المعنى، تجاوز الادراك الحسى لأنها تتضمن قوانين تجريبية، لكنها لا ترى ضرورة هذه القوانين.

ثالثاً : كائنات مثل الله هى موضوعات للتجربة بالمعنى الواسع لهذه الكلمة. ولهذا المعنى مصادر متنوعة : المعنى الموجود "للتجربة" فى "ظاهريات الروح" الذى يجعلها مثلاً تخضع لأى موضوع. ولقد ذهب "جوته" إلى أنه على الرغم من أن "التجربة" تقابل "النظرية" عادة فإن هناك نوعاً رفيعاً من التجربة التى تتحد اتحاداً وثيقاً مع موضوعها

حتى أنها ترتفع فوق مستوي النظرية. غير أن الحجة الرئيسية لهيجل هى : ان كانط وهيوم يميزان بين العملية التصورية المشروعة للمادة الحسية المتضمنة فى العلوم الطبيعية، وتطبيق التصورات على كائنات مفارقة مثل الله. إلا أن هذه التفرقة تعسفية، فاللاهوتيون العقائديون هم الذين يتمثلون الله كائناً مفارقاًوهم بذلك "يحفرون هوة بين الله والعالم الدنيوى". وإذا ما رفضنا هذه النظرية الهشة غيرالمتماسكة، فإن تجربة الله سوف تعنى فحسب تطبيق أفكار وتصورات أكثر على تجربتنا بالعالم، ولقد سعى كانط والتجريبيون إلى فرض حد تعسفى على أفكارنا.

وبغض النظر عن هذا الامتداد لفكرة التجربة، فإن التجربة عند هيجل لا تزال متميزة عن التفكير، لاسيما التفكير الفلسفى المجرد، مادامت التجربة بهذه المعانى الثلاثة كلها، تتضمن التجربة بالمعنى الأول الذى لا يكونه الفكر الخاص . فالفكر يفترض سلفاً ما لم تكن فقيرة ومتخلفة كالفلسفة المبكرة. فهى لا تفترض سلفاً منذ البداية، تجربة الفيلسوف الخاصة، بل أعمال العلماء التجريبيين، والمؤرخين، واللاهوتين ... الخ الذين يُدخلون مادة تجريبية فى التجربة بالمعنى الثانى وأحياناً بالمعنى الثالث للالتقاء بالفيلسوف فى منتصف الطريق وعندئذ يتبنى الفيلسوف نتائج العلوم التجريبية، ليبيّن أنها قبلية وضرورية. مثلما تناول علماء الهندسة اليونان نتائج علماء الهندسة التجريبية الأوائل، وأدخلوها فى نسق قبلي، وبصفة عامة ما أن يكتشف الشيء بطريقة بعدية ـ وليس قبل ذلك ـ حتى يكون فى استطاعة الفيلسوف تشييده بطريقة قبلية. ولما كان العلماء التجريبيون ينثرون أفكاراً أو مقولات هى من إختصاص المنطق، ففى استطاعة الفيلسوف أن ينقد أيضاً تفسيرهم للتجربة، إذا ما أخطأوا فى استنباط المقولات أو تطبيقها. (لقد كان هيجل على وعى بواقعة أن ما يُظن أنه ملاحظة تجريبية، كثيراً ما يكون تطبيقاً لتخطيط تصورى قبلى مسرف فى التبسيط على المعطيات التجريبية الحرونة المهملة).

وكثيراً ما نجد أن ما يُنظر إليه عادة على أنه تصورى أو نظم قبلية، ينظر إليه هيجل على أنه تجريبى، إذا ما سار بطريقة عشوائية أو غير نسقية. فالمنطق التقليدى، وعلم الحساب والمنطق الترنسندنتالى عند كانط، يقارنها بالعلوم التجريبية. لا بسبب أن موضوع بحثها تجريبى أساساً بل بسبب أنها لم تستمد أو تتطور أو تعرض بطريقة نسقية بل "بطريقة تجريبية" أو "بطريقة تاريخية"، ويستخدم كلمة "تاريخى" فى هذا السياق كمرادف ازدرائى لكلمة "تجريبى".

انظر فى "فى ذاتـه"، و"لذاته"، و"فـى ذاته ولذاتـه". وأيضـــاً : "الـوضع، والافتراض السابق".

In, For, And in And For itself.

□□□




محمد خطاب



الاسرة والمرأة Family and Woman

الكلمة الألمانية ..Familie أخذت فى القرن السادس عشر من الكلمة اللاتينية Familia وهى مأخوذة من Famulus (التى تعنى "خادم") ومن هنا فهى تعنى أصلاً أمور الفرد "المنزلية"، لكنها أصبحت تشير إلى "أهل البيت" جميعاً: الأحرار منهم والعبيد الذين يخضعون لنفوذ رب الأسرة. وكلمة Familie كانت تعنى فى عصر هيجل، كما تعنى الآن

(١) جماعة الآباء والأبناء.

(٢) وهناك أيضاً معنى أوسع هو "مجموعة أقارب" ترتبط بصلة الدم. لكن المعنى الأول هو المناسب لهيجل.

ويذهب هيجل إلى أن الأسرة هى مجال المرأة، وأنه ينبغى استبعاد النساء من الأنشطة المرتبطة بالمجتمع المدنى، والدولة. وكان يشاركه فى هذه الوجهة من النظر معظم الفلاسفة سواء فى عصره أو العصور السابقة. والاستثناء الرئيسى هنا هو أفلاطون [١] الذى ذهب فى محاورة "الجمهورية" إلى أنه لا بد من إلغاء الأسرة (على الأقل بالنسبة لطبقتى الجند، والحكام)، وإلى أنه لا بد للنساء أن تتلقى نفس التربية كالرجال، وأن يرتفعن إلى مستوى الحراس طالما أثبتن جدارتهن لذلك. (فقد رأى أنه من المحتمل أن لا يكن مناسبات لذلك

(١) هذا الاستثناء فى الواقع ليس له ما يبرره، فبعد الغاء أفلاطون للأسرة لم يجد ما يفعله بالمرأة فأحالها إلى رجل، لكنه عندما أعاد الاسرة فى محاورة "القوانين" عادة الاسرت إلى مكانها "الطبيعى" فى البيت ! وقد عرضنا ذلك بالتفصيل فى كتابنا "أفلاطون ...والمرأة" وهو العدد الأول من سلسلة الفيلسوف والمرأة مكتبة مدبولى بالقاهرة (المترجم).

كالرجـال). ولقد ناقش هيجل فى كـتابه "تاريخ الفلسفـة" موضوع إلغـاء الأسرة، لكنه أهمل رأى أفلاطون فى النساء. ولقد شملت الأفلاطونية المحدثة العديد من النسـاء كأعضاء وأنصار لهـا. لا سيما هيـاثيا Hypatia (ابنة ثيون عـالم الرياضيات) التى حـاضرت فى الفلسفة فى مدينة الأسكندرية[١] وقيل أن غوغاء المسيحية مزقوها اربا[٢]. (وكانت قصتها موضوع رواية كينجزلى "هيباثيا..."[٣])، ولا يدهشنا أن هيجل لم يذكر هيباثيا، طالما أن شيئاً لم يُعرف عن نـظرياتها الخاصة. والمرأة الوحيدة التى يشير إليـها فى "محاضرات فى علم الجمال" هى الشاعـرة الغنائية "سافو Sappho" على اعتبار أنه كان لـها اسهام ثقافى متميز.

ولقـد خلقت الثورة الفـرنسـية اهتـمامـاً بحقـوق النسـاء. فقـد كتب المفكر الثـائر "كوندرسـيه" بحـثاً عن "ادخال النسـاء فى حقـوق المواطنة". لكن الفيلسـوف الليبرالى "كروج" ـ مثل هيجل ـ ربط بين النساء والوجدان، والعـاطفة، والغريزة، أكثر من العقل والفهم، ومـن ثم رأى أن مكانهن هو المنزل، لتنشئـة الأطفال وتربيـتهم. فينبـغى أن تنال النساء حقوقهن الإنسانية، ولكن ليس حقوق المواطن أو الحقوق المدنية. ويذكر "كروج" ـ بغض النظر عن أفلاطون ـ ثلاث نساء معاصرات منشقات :

(١) مارى ولستون كـرافت وكتابها "دفاع عن حقـوق المرأة" الذى صدر عام ١٧٩٢ وترجم إلى الألمانية ١٧٩٣ ـ ١٧٩٤ .

(٢) فيستبـورن التى ترجمت الكتاب السابق وكتبت "رسائل حـول الاستقلال المدنى للنساء " عام ١٨٠٦ .

(٣) فم طمسـون "اتهـام من نصف الجنس البشرى : النسـاء، ضد ادعاءات النصف

---

(١) كان ثيون أستاذا للرياضيات فى متـحف الاسكندرية، وآخر عالم عظيم من علمائه. وقد خلفت هباثيا والدها فى هذا المتحف، وكانت تقـوم بالقاء محاضراتها فـيه ـ راجع كتابنا "نسـاء ... فلاسـفة" العدد ٤ من سلسلة الفيلسوف والمرأة" المترجم.

(٢) عرضنا لقصتـها وفلسفتها فى شىء من التفـصيل فى كتابنا "نسـاء ... فلاسفـة" ص ٢٥٩ وما بعدها، كذلك دراستنا "هيباثيا ... فيلسوفة الاسكنـدرية" مجلة عالم الفكر بالكويت، المجلد الثانى والعشرون يونيو ١٩٩٤ (المترجم)

(٣) شارلز كينجزلى (١٨١٩ ـ ١٨٧٥) روائى وقس انجليزى كان واحداً من أوائل رجال الكنيسة الذى أيدوا نظرية التطور لداروين . وتكشف رواياته الاجتماعية عن عطف كبـير على الفقراء، ومن أشهرها "هيباثيا" و"آلتون لوك" (المترجم).

البشرى الآخر : الرجال للاحتفاظ بهن فى العبودية السياسية، ومن ثم فى العبودية المدنية والمنزلية" عام ١٨٢٥ . لكن هيجل لم يذكر واحدة منهن، وهناك كتب أخرى فى القائمة التى وضعها كروج ـ تشمل كتاب كارل روزنكرانتس الهيجلى "تحرير المرأة منظوراً إليه من وجهة نظر علم النفس" عام ١٨٣٦ الذى ظهر بعد وفاة هيجل.

ولقد حققت المرأة قدراً يسيراً من التحرر الاجتماعى والجنسى فى نهاية القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر لاسيما فى الحلقات الرومانسية. ويكشف كتاب ف. شليجل "محاورة عن الشعر" (١٧٩٩ ـ ١٨٠٠) شيئاً من الدور العقلى للنساء فى هذه الحلقات). غير أن الرومانسيين شددوا على الحب أكثر من الحقوق المدنية، وذهبوا إلى أن الزواج يفقد معناه عندما ينتهى الحب. ولقد عبَّر عن هذه الوجهة من النظر فردرش شليجل فى روايته "لوسنده" عام١٧٩٩[(١)]. وكذلك شليرماخر فى "رسائل حميمة عن لوسنده" عام ١٨٠٠[(٢)]، كتبها دفاعاً عن شليجل[(٣)]. ولقد تأثر هيجل بنظرة الرومانسيين الى الحب فى "الكتابات اللاهوتية المبكرة". أما مؤلفاته المتأخرة فقد أخضعت الحب للعقلانية : فالزواج ينشأ عن الحب، لكن المؤسسة الاجتماعية بما أنها عقلية، ينبغى عليها تجاوزه، وأن تصمد أمام عرضيات الانفعالات الطاغية [(٤)].

ولقد درس هيجل النساء والأسرة فى سياقين رئيسيين : -

(١) فى "ظاهريات الروح" (الكتاب السادس) تحت عنوان : الروح، الحياة الأخلاقية اليونانية على نحو ما تنعكس فى التراجيديا، لاسيما مسرحيته المفضلّة "أنتيجونا" لسوفكليس. والمجتمع اليونانى فى نظر هيجل، يحكمه نوعان من القوانين :

(أ) القوانين غير المكتوبة، قوانين آلهة العالم السفلى. "وهى ليست قوانين اليوم، ولا الأمس القريب، وإنما هى قوانين دائمة، وان كان أحد لا يعرف من أين

---

(١) كتب شليجل روايته الشهيرة لوسنده (برلين عام ١٧٩٩) التى أحدثت ضجة، لأنها تهاجم العادات والتقاليد والطقوس المتعلقة بالزواج كما تهاجم الجمود الذى وصلت إليه العلاقات الإنسانية...الخ ولهذا وصفت بأنها ضرب من "الأدب المكشوف" ـ راجع تحليلنا لهذه الرواية فى كتابنا "سرن كيركجور: رائد الوجودية" الجزء الثانى ـ دار الثقافة للنشر والتوزيع بالقاهرة عام ١٩٨٦ ص ٥٢ ومابعدها.

(٢) يذكر هذه الرسائل أيضاً بعنوان "رسائل شخص مجهول" وقد نشرت عام ١٨٠٠ غُفلاً، دافع فيها شليرماخر عن الرواية ضد الاتهام الذى وجه إليها بأنها غير اخلاقية (المترجم).

(٣) قارن أصول فلسفة الحق لهيجل" ص ٦١٩ من ترجمتنا العربية (المترجم).

(٤) قارن أصول فلسفة الحق فقرة ٦٤ وما بعدها (المؤلف) وفى ترجمتنا العربية ص ٣٨٨ وما بعدها (المترجم).

جاءت"[1]. (وتلك هى عبارة أنتيجونا التى كثيراً ما يقتبسها هيجل)... وذلك هو القانون المقدس للاسرة الذى يربط بين الأحياء والأموات. وهى تأمرنا بالنظرة الروحية إلى الموت وإقامة الشعائر الجنائزية المناسبة. ومراعاة هذا القانون ورعاية الاسرة بصفة عامة، هى أمور مخصصة للمرأة. (والواقع أن تدبر أمور الموتى ـ فى أثينا فى عصر سوفكليس ـ لا سيما موتى الحرب لم يكن أمراً تنشغل به الأسرة أو خاصاً بها وحدها).

(ب) القانون البشرى العام أو قانون الدولة، وصدَّقت عليه آلهة الأولمب. وذلك أمر منوط بالرجال تنفيذه. ولهذا السبب فإن الحاكم "كريون"، حرَّم دفن "بولينكس" الشقيق المتمرد لـ "أنتيجونا" وليس هناك قانون منهما يبطل الآخر... ومن هنا ينشأ الصراع المأساوى.

ولم ير هيجل ولا المشاهدين اليونانين لمسرحية "سوفكليس" هذا الصراع على أنه صراع بين الدولة والفرد. وإنما هو فى رأى هيجل صراع بين قوى تمثلها أفراد؛ ولم ينشأ المذهب الفردى إلا فيما بعد، كنتيجة، إلى حد ما، لمثل هذا الصراع. وتفسير هيجل للمسرحية موضع خلاف، لكن جدارته أنه أخذ بجدية موقفَ "كريون"، مثلما أخذ موقف أنتيجونا. (لم يكن كريون، ببساطة، طاغية، وإنما كان رجل دولة يحاول أن يستعيد النظام الذى تعتمد عليه حياة المدينة).

(٢) فى "فلسفة الحق" (فقرات ١٥٨ - ١٨١)[2]، حيث تُدرس الاسرة على أنها الوجه الأول المباشر للحياة الأخلاقية، التى ترفع البواعث الحسية الخام إلى مؤسسة الزواج وتعدّ الفرد للمشاركة فى المجتمع المدنى، والدولة. والاسرة هى دائرة المرأة "فهى تجد مصيرها الاساس فى الاسرة، ويعبّر التشبع بالولاء للاسرة عن حالتها المزاجية والأخلاقية".

وجهة نظر هيجل عن علاقة الزوج ـ بالزوجة، ترتبط أحيانا، بتفسيره لعلاقة السيد ـ والعبد. فهو فى "ظاهريات الروح" (الكتاب الرابع) يرى فى الزوجة أَمَة أو خادمة

---

(١) ربما تلك هى العبارة التى ردَّت بها، "انتيجون" على خالها الملك كريون عندما سألها لِمَ لا تطيع قوانين المدينة ؟ فأجابت انها تطيع قوانين الأخلاق وهى قوانين الآلهة ...الخ (المترجم).

(٢) "أصول فلسفة الحق" ص ٤١٤ من ترجمتنا العربية السالفة الذكر (المترجم).

لزوجها. وربما وجدت، مثل العبد، تحققها وتحررها فيما تعمله من أجله. وهذا الارتباط - مع أية استنتاجات نأخذها منه - غير صحيح، للأسباب التالية:

(١) لقد كانت الخدمة المنزلية منتشرة فى زمن هيجل، والنساء من طبقة هيجل لم يكن يتوقع منهن العمل فى المنزل. "ولم تكن أنتيجونا تقوم بغسل الملابس"[(١)].

(٢) تمايز علاقة الزوج - بالزوجة عن علاقة السيد - بالعبد، ترتد إلى أرسطو الذى كان "حكم" الزوج لزوجته تشبه حكم المواطن لأقرانه من المواطنين، وهى بذلك تختلف أتمَّ الاختلاف عن حكم السيد "المستبد" على عبيده. وليس هناك ما يشهد على أن هيجل صادق على الانفصال الجذرى من هذا التراث.

(٣) لقد كان هناك عند الألمان - مثل اليونان واللاتين - كلمتان "للرجل" كلمة Mensch التى تنبطق على جميع البشر، وكلمةMann التى تعنى فى آن واحد "الزوج" و"الراشد الذكر". لكن الكلمة الألمانية التى تقابل "السيد، والسيرأو الجنتلمان" هى كلمة Herr وهى تعنى أيضاً "السيد - المولى". غير أن واقعة أن "السيد" هيجل هو أيضاً "السيد" فى منزله لا يستلزم أن يكون السيد على مدام "هيجل". (ومالك العزبة أو المزرعة ليس مالكاً لزوجته، فوضعه ينعكس عليها لتكون هى أيضاً سيدة العزبة). وكلمة السيد" مثل غيرها من الكلمات الكثيرة تدخل فى تقابلات متنوّعة. "فالسيد" تقابل "العبد"، و"الخادم". والسيد يقابل "السيدة"Frau التى تعنى أيضاً "امرأة" و"زوجة". وتقابل كلمة "الجنتلمان" بالمثل السيدة المحترمة Lady.

(٤) ولم تكن انتيجونا - المثل الأعلى للمرأة عند هيجل - أَمَة ولا خادمة. ولقد عرف هيجل الكثير من السيدات الذكيات النشطات اجتماعياً (بما فى ذلك الروائية "كارولين باولص")، لكنه ربما كان يستهجن أنتيجونا الحديثة، معتقداً أن مثل هذا السلوك، (مثل سلوك الذكر بالمقارنة) يتناسب مع العصر البطولى القديم، لكنه لا يناسب الدولة البرجوازية الحديثة.

ولقد ذهب أ. و. وود، بطريقة معقولة إلى أن استبعاد النساء (والفلاحين) من الحياة العامة هو عَرَض من أعراض الصراع بين ثلاثة أفكار اعتنقها هيجل هى :

(١) أن الحياة الأخلاقية تتطلب جوهراً بقدر ما تتطلب الذاتية والانعكاس. غير أنه لايمكن

---

(١) انظر كتاب هـ. ولش "الأخلاق الهيجلية" (المؤلف).

أن تتصالح هذه العناصر إلا إذا تعيّن لها بشر مختلفون هم على التوالى النساء والرجال.

(٢) ليس فى استطاعة المرء فى العالم الحديث أن يحقق طبيعته البشرية تماماً بدون الحرية الذاتية أعنى دون أن يصبح شخصاً وذاتا فى المجتمع المدنى.

(٣) جميع أفراد البشر هم أشخاص وذوات [(١)].

ويذهب "وود" إلى أنه على حين أن المبدأ الأساسى (الأساس الأخلاقى فى المشاعر، والميول، والعلاقات الشخصية") والمبدأ الانعكاسى هما معاً جوهريات فى نظرية هيجل. ويمكن تعديل رقم (١) حتى يمكن أن يحدث التصالح بينهما "فقط عن طريق تعينهما لمجموعات مختلفة مثل الجنسين، بل أيضاً ـ وبطريقة مقبولة أكثر ـ عن طريق تكاملهما "فى كل شخصية بشرية" (ص ٢٤٦). ويمكن أن يكون ذلك صعباً من الناحية العملية كما يذهب "وود" لكنه ينبغى أن يكون ممكنا من حيث المبدأ، طالما أنه لايوجد أحد ذاتى تأملى على نحو مطرد. فالفلاسفة ورجالات الدولة، لا ينبثقون ـ فى رأى هيجل ـ من الجوهر كالأطفال، ثم يعودون إليه عن طريق الموت، بل هم فى العادة يعودون إلى الجوهر فى المساء. ولهذا كان من الصعب أن نرى لماذا يحتاج أى فرد إلى أن يكون جوهرياً تماماً.

(١) أ. و. وود "الفكر الأخلاقى عند هيجل" مطبعة جامعة كمبردج عام ١٩٩٠ ص ٢٤٥ وما بعدها (المؤلف).

القدر، المصير، والعناية الالهية

Fate, Desting and Providence

فى اللغة الألمانية كلمات متعددة "للقدر" أو "المصير" :-

(١) التعين هو مصير المرء أو "مقصده" بمقدار ما يعتمد ذلك على طبيعته الداخلية.

(٢) كلمة Geschick (تعنى "قدر" وهى الآن تعنى "مهارة" أيضاً) مشتقة من كلمة Shicken (وهى فى الأصل "يتسبب فى حدوث"، وهى الآن "يرسل") وهى بدورها قريبة من كلمة ge)schehen) (يحدث). وكلمة Geschick تشير الآن إلى الأحداث ذاتها أكثر مما تشير إلى القوة التى تحددها.

(٣) كلمة das) Schichsal) مشتقة أيضاً من Schicken ، وهى تشير فى آن معاً إلى الأحداث والقوة التى تحدددها، لكنها لاتستخدم إلا بالأشارة إلى الموجودات البشرية وليس إلى الأشياء. ويمكن استخدامها إما بطريقة باتة أو لتدل على القدر أو مصير شىء ما مثل مصير المسيحية. وهى الكلمة المعتادة التى يستخدمها هيجل لتدل على "القدر" أو "المصير".

(٤) كلمة Das Fatum وهى مأخوذة من الكلمة اللاتينية Fari التى تعنى "يعبر، يجعله معروفاً". وهكذا فهى تعنى فى الأصل الأمر الالهى. ويميّز لينبتز فى "الثوديسيا" (عام ١٧١٠) :

(أ) بين القدر فى الإسلام الذى هو غامض ولا مفر منه.

(ب) والقدر الرواقى الذى نستطيع أن نفهمه وبذلك نحقق السلام الداخلى.

(جـ) والقدر المسيحى الذى ينبغى أن نتحمله بفرح طالما أنه مرسل من لدى اله رؤف رحيم.

ويميّز هيجل أحياناً بين Fatum وSchicksal . الأول ضرورة عمياء تماماً، لايبالى بالعدل أو الظلم. فى حين أن الثانى تعرّف عليه اليونان (خصوصاً فى مسرحيات سوفكليس) على أنه العدل الحق. لكن المصطلحين كثيراً ما يكونا مترادفين، على نحو ما

روى فى ملاحظة "نابليون" "لجوته" من أننا لم يعد لدينا Schicksal يخضع لـها الناس وإن القـدر القديم قـد حلّت محله السياسة. (ويطبق هيجل هذه الصيغة فى كتابه "محاضرات فى فلسفة التاريخ" على روما الأمبراطورية أكثر من العالم الحديث).

(٥) وكلمة (Das) Verhängenis مأخوذة من الفعل Verhängen (وهى تعنى يترك شيئاً ما - يعلّق - يحدث) كانت تستخدم فى عصر الاصلاح الدينى لتعنى "التدبير الالهى لشئون العالم"، وفى عصر التنوير لترادف كلمة Schicksal ، وهى تعنى الآن : "قـدر مشئوم - هلاك".

ولقد تأثر هيجل أيضاً بتصور الأغريق للقدر، لاسيما moira (الحصة المخصصة لكل إنسان من القدر لاسيما الموت) وأيضا على نحو ما تتشخص فى Moirrai (ربات القدر)[1]. التى تظهر فى الشعر الغنائى والتراجيدى وخصوصاً تحت قناع "الضرورة" وعند الفلاسفة السابقين على سقراط لاسيما هيراقليطس. وكثيراً ما تدبر الآلهة القدر لاسيما كبير الآلهة "زيوس"، وأحيانا تعلو عليه، وأحيانا أخرى تخضع له. ويحدد "زيوس" مع القدر، بطريقة ما، سير الأحداث. ومع ذلك فللناس إرادة حرة : ويستغل القدر شخصية البشر لتدعيم النظام الكونى. وفى القرن الرابع قبل الميلاد حلّت كلمة Heimarmenè (وهى تعنى "القدر" وأيضا سلسلة من الأسباب) محل كلمة Moira، وحاول علماء الفلك والمذهب الرواقى حلّ مفارقات الإيمان السابق. فوحّد الرواقيون بين القدر واللوجوس Logos، "العقل"، و "العناية الآلهية"، وزيوس والقدر اللامعقول والجبرية المعقولة (الضرورة) يتلاقيان فى مصطلح Heimarmené. ولقد أصبح الله فى الفلسفة اليونانية المتأخرة أكثر مفارقة ومن هنا فقد انفصل الله وHeimarmené مرة أخرى. وكثيراً ما يرى هيجل القدر قوة كلية مفردة غير متعينة، فوق تنوع وجزئية الآلهة. وهو فى تفسيره "للقَدَر" فى "علم المنطق" يساوى بين Schicksal وبين النمسيس Nemesis[2]. وهى النقمة الآلهية أو

---

(١) ربات القدر ثلاث فى الأساطير اليونانية : كلوتو، لاخسيس، وأتروبوس، وهن بنات الليل، تمثل كلوتو خيط الحياة وهى تحمل مغزلاً لتغزل به خيوط الحياة. أما لاخسيس فهى الهة الحظ. أما اتربوس فهى قدر لا مفر منه، وليس فيه شفاعة ولا رجاء ـ وهى تسمى باللاتينية Moerae وقد كتب عنهن الشعراء بكثرة. قارن كتابنا «معجم ديانات وأساطير العالم» مكتبة مدبولى بالقاهرة ١٩٩٦ (المترجم).

(٢) الهة الانتقام فى الاساطير اليونانية، وهى تجسيد لغضب الآلهة، ابنة زيوس ونوكس ...الخ راجع "معجم ديانات وأساطير العالم" المجلد الثالث ص ١٩ مكتبة مدبولى بالقاهرة (المترجم).

القصاص الألهى من الجرأة والوقاحة البشرية عند انتهاك الحدود أو القدر[1].

ولقد لعبت كلمة Schicksal دوراً فى الأساطير الألمانية القومية وفى المعتقدات الشعبية، غير أن هيجل، مثل "هولدرلين وشلنج" استمد اهتمامه بهذه الكلمة من التراجيديا اليونانية. ولقد ربط شلنج فى كتابه: "مذهب فى المثالية الترنسندنتالية" - القدر بالقدماء بصفة خاصة فالتاريخ هو تجلى المطلق الذى يفض نفسه، ويقع فى ثلاث فترات:

الأولى: هى Schicksal أى القوة العمياء تماماً التى تحكم وتتسلط، وهى المسئولة عن دمار عالم اليونان.

الثانية : وتبدأ هذه الفترة بتوسع روما، حيث أصبحت الطبيعة هى المسيطرة. وأصبح قانون القدر الغامض هو القانون الواضح للطبيعة.

الثالثة : وهى الفترة التى على وشك أن تبدأ وسوف تسيطر عليها العناية الالهية. حيث سيصبح ما قد ظهر فى السابق على أنه القدر والطبيعة، بداية التجلى الذاتى للعناية الألهية. (الجزء الثالث من كتاب شلنج ص ٦٠٤). ويعرض شلنج فى "دراسات جامعية" (الكتاب السابع) الفترات الثلاث بهذا الترتيب : الطبيعة ، القدر ، العناية الالهية. وكان اليونان على انسجام مع الطبيعة، ثم حدث تصدع بين الحرية والقدر بوصفه ضرورة. (سقوط الإنسان). وأخيراً بدأت المسيحية عهد العناية الالهية. وقد قدّم شلنج فى محاضراته عن فلسفة الفن (عام ١٨٠١ وعام ١٨٠٤) تفسيراً أكثر دقة عن دور القدر فى الاجناس الأدبية المختلفة، والاختلافات بين التصورات القديمة والحديثة للقدر.

ويتضمن القدر أربعة عناصر :

(١) الأفراد الذين تظهر الأحداث أمامهم.

(٢) الأحداث التى لم يخطط لها الأفراد أو يقصدونها، والتى تحدث أمامهم دون أن يكون من السهل عليهم تجنبها.

(٣) قوة خارجية عن الأفراد وتكون هى المسئولة عن هذه الأحداث.

(٤) العلاقة بين رقم (١) ورقم (٣) هى التى تنتج رقم (٢).

---

(١) يقول هيجل كانت الهة النقمة Nemesis تمثل قداسة القدر فى الشعور الدينى عند اليونان خصوصا فيما يتعلق بالأخلاق الاجتماعية. وهذا الشعور يتضمن نظرية عامة تقول : إن جميع شئون البشر من ثروة ، وجاه، وشرف ، وقوة، وكذلك السرور والألم، لها قدر معين إذا ما تجاوزته جلبت على نفسها الخراب والدمار ... " موسوعة العلوم الفلسفية من ترجمتنا العربية ص ٢٨٦ (المترجم).

ويمكن دراسة تفسير هيجل للقدر من منظور هذه العناصر الأربعة :

(١) تحدث الأشياء للأفراد غير البشرية نتيجة قوى خارجية، ويسلّم هيجل فى كتاب "علم المنطق" (تحت عنوان : الآلية العمياء) بأن قدر الكائن الحى هو جنسه، أعنى انحلاله فى الجنس عن طريق الموت. لكن الكائنات الحية بوصفها موضوعات لا قدر لها، مادامت طبيعتها ذاتها أو فكرتها الشاملة تحدد من الخارج. وهكذا نجد أن التحديد الخارجى أو التعين الخارجى هو بمعنى ما تعينها الذاتى. لكن فى حالة الموجودات البشرية أو المجموعات البشرية وحدها نجد التقابل المناسب بين الفرد الذى يستطيع إلى حد ما تحديد مساره أو "قدره"، وبين الأحداث التى تحدث له وتقع خارج سيطرته. ولكن يكون للفرد قدر لا بد أن يكون وعياً ذاتياً أنْ قليلاً أو كثيراً، قادراً على وضع تقابل بين ذاته بوصفه أنا* حراً، لها رغباتها وخططها الذاتية، مع قدرة معينة على تحقيقها، وبين الأحداث الخارجية أو القوى الخارجية التى يراها غريبة عنه. لكن ليست جميع الموجودات البشرية واعية بذاتها بنفس الدرجة. لقد كان اليونانى القديم واعياً بذاته بدرجة كافية للتمييز بين ذاته والعالم الخارجى، وهكذا يخضع للقدر. لكن إذا كان قدره مشئوماً أو غير موات، فإنه لا يحتج ـ مثل المسيحى ـ بأن الأشياء لم تكن كما ينبغى أن تكون ولهذا فهو يحتاج إلى بعض العزاء، بسبب ما يعانيه من احباط، مادام لا يوجد لديه تصور جيد للتقابل بين "ما هو كائن"، و"ما ينبغى أن يكون"؛ فالأشياء ـ عنده ـ على نحو ما ينبغى أن تكون أنْ قليلاً أو كثيراً، وهو ببساطة يقبل قدره باستسلام "فهذا ما حدث ..."(١).

(٢) تُعزى الأحداث إلى القدر أو تُرى على أنها قدر الفرد أو الجماعة. وعلى الرغم من أن اليونان كانوا أكثر اهتماماً بقدر الأفراد، فإن هيجل ـ من منظور تاريخى أوسع ـ كان معنياً كذلك بقدر الشعوب والحضارات، لاسيما قدر الحضارة اليونانية ذاتها.

(٣) القوة التى أنتجت الأحداث القَدَرية لا بد أن تكون فى رأى هيجل، غامضة مبهمة، عمياء فى عملها؛ فهى لا يمكن أن تعمل بطرق واضحة فى تحقيق غرض معروف لنا. (وهو يناقش فى مقاله "روح الديانة المسيحية ومصيرها" الاختلافات بين العقاب طبقاً

---

(١) قارن قول هيجل "لقد صور القدماء الضرورة فى عقائدهم فى صورة القدر، أما النظرة الحديثة فهى على العكس نظرة عزاء. والعزاء أو السلوان يعنى فيما يتعلق بأهدافنا واهتماماتنا، أننا لا نفعل هذا السلوك إلا حين نتوقع "التعويض" فى حين أن القدر لم يكن يترك مجالاً للعزاء "موسوعة العلوم الفلسفية" ص ٣٦٠ و ٣٦١-٣٦٢ من ترجمتنا العربية (المترجم).

للقانون البشرى، والعقاب بوصفه قدراً). ويمكن أن يكون العقاب عدالة قاسية وصارمة كما هى الحال فى مسرحية سوفكليس[1]. غير أن تصورها للعدالة لابد أن يظل غامضاً مبهماً انْ قليلاً أو كثيراً، وبذلك لا يترك أى مجال للشكوى أو التذمر أو طلب العزاء. لكن إلى الحد الذى يخدم فيه القدر غرضاً متميزاً معروفاً. فإنه يصبح عناية الهية.

(٤) ويذهب هيجل فى كتابه "علم المنطق" إلى أن تعرض المرء للقدر يعنى أن عليه أن ينجز عملاً ما وذلك، "يترك جانباً مفتوحاً للاتصال بماهيته الغريبة"، و"الشعب بلا أعمال، هو شعب بلا مسئولية". ومن هنا فإن الفرد على مستوى ما، يكون مسئولاً باستمرار عن قدره. لكن ذلك يمكن تصوره بطرق شتى : فهو يذهب فى "محاضرات فى علم الجمال" إلى أن الشخصية فى الدراما تخلق قدرها بسعيها بالبحث عن هدف وسط الظروف المعروفة لها. بينما قدرها فى الشعر الغنائى يكون مصنوعاً ومعدًّاً لها. مادام الموقف أعظم بكثير من الأفراد" . وفى التراجيديا اليونانية ينبثق قدر الفرد من أفعاله، بينما فى الدراما الرومانسية (مثل: ماكبث) - "هو نمو داخلى وتطور للشخصية". ورأى هيجل الخاص هو أن قدر المرء "هو تطور ونمو لذاته"؛ ومن ثم فهو مسئولية المرء الخاصة[2]. الأحداث تقع، لكن الأمر يعود إلينا فيما إذا كنا سنحيل الحجر إلى لؤلؤ. وعلى نطاق واسع، فإن ما يحدث لنا توجهه العناية الالهية لروح العالم أكثر مما يوجهه القدر الأعمى. وجهة نظر هيجل عن القدر هى النتيجة النهائية لحركة ثلاثية :

(١) قبول اليونان للقدر.

---

(١) يقصد مسرحية "أوديب ملكاً" الذى قتل أباه وتزوج أمه. وقد كان "لايوس والد أوديب ملكاً على طيبة، وقد فر فى شبابه عندما اغتُصب منه العرش إلى بلاد الملك "بيلوبس" الذى استقبله بحفاوة وأكرم وفادته. لكن الملك خان صديقه واصطحب معه عند عودته إلى طيبة الغلام كريسيوس" ابن الملك الذى افتتن به "لايوس" وتذرع بحجة أنه سوف يعلّمه قيادة العربة. ويقال ان الغلام شنق نفسه بعد ذلك لشعوره بالخجل من معاشرة لايوس له. وحكمت الآلهة على "لايوس" بأن ينتقم منه ابنه فيقتله أول ابنائه. ومن هنا كانت النبوءة التى تحققت. راجع كتابنا "معجم ديانات وأساطير العالم" المجلد الثانى ص ٢٩٢ مكتبة مدبولى (المترجم)

(١) يقول هيجل: "لو أن الإنسان أدرك أن كل ما يحدث له هو محصلّة عمله وسلوكه فحسب، وأنه وحده الذى يتحمل تبعة ما يفعل، وما جنت يداه، فسوف يكون فى هذه الحالة حراً. وسوف يشعر فى كل ما يقع له أنه لايعانى ظلماً. أما الإنسان الذى يعيش فى شقاق مع نفسه ومع نصيبه (قدره) فإنه يقترف الكثير من الخطأ والضلال" موسوعة العلوم الفلسفية ص ٣٦٤ من ترجمتنا العربية ـ مكتبة مدبولى عام ١٩٩٦ (المترجم).

(٢) المقاومة الحديثة (بعد اليونان) للقدر، وطلب السلوى والعزاء لاسيما فى الحياة الأخرى.

(٣) التصالح (الهيجلى) المتحضر مع القدر، وهو تصالح يقوم على تصور أعمق للموجود البشرى وعلاقته بعالم الروح.



فى اللغة الألمانية كلمتان شائعتان عن "الشعور" :

(١) Empfndung (بمعنى "الاحساس ـ الشعور") وهى مأخوذة من الفعل empfnden (يحس ـ يشعر) وهى تحمل إيحاءً "بما يجده المرء فى نفسه" : فهى تحمل حساسية نحو المثير وادراكاً له : وهى ترتبط بأعضاء الحس. كما ترتبط بالألم والتجربة الجمالية.

(٢) Gefühl وهى مأخوذة من Fühlen وهى بدورها لها سلسلة واسعة من المعانى، لا تتفق إلا بطريقة جزئية مع معانى الكلمة السابقة. وهى تشير فى الأصل إلى حاسة اللمس، لكنها اكتسبت فى عصر هيجل، معظم معانيها عن "شعورنا".

والاستخدام الألمانى لا يضع، بصفة عامة، تفرقه مستقرة ومقبولة بين الكلمتين. فهما يختلفان من زاويتين :

<u>الزاوية الأولى</u>: أن كلمة Gefül تشدد على المشاعر الذاتية، فى حين أن كلمة Empfndung تشدد على الحساسية نحو مثير موضوعى. ومن هنا فإن كانط يوافق على أن هذه الكلمة الأخيرة يمكن أن تدل فى آن معاً على الاحساس بكيف موضوعى مثل اللون الأخضر لحشائش المرج، والاحساس الذاتى بالمتعة التى يستمدها المرء من منظر المرج. وإن كان قد احتفظ بكلمة Gefühl للإحساس الأخير. (نقد ملكة الحكم فقرة ٣).

<u>والزاوية الثانية</u> : أن كلمة Gefühl مغزولة أكثر مع النفس ككل. فى حين أن الكلمة الثانية موضعية أكثر، وسريعة الزوال.

ويذهب هيجل إلى أنه طالما أن الاستخدام الشائع يسمح "بالشعور بالحق"، و"الشعور الذاتى" (أى الادراك الذاتى الغامض، وأيضاً التقييم الذاتى، لكنه لا يتحدث عن "الاحساس بالحق" ولا عن "الاحساس الذاتى"، وطالما أنه يربط بين Empfndung ، Empfndsamkeit (الحساسية) فإن Empfndung تشدد على السلبية والنتائج، بينما تشدد Gefül على الذات والذاتية (موسوعة فقرة رقم ٤٠٢).

وهكذا نجد فى تفسير هيجل الرئيسى للشعور (فى الموسوعة فقرة ٣٩٩ ـ ٤١٢) أن كلمة Empfndung تعنى المرحلة الأخيرة "للنفس الطبيعية"، وتشير إلى الإحساسات

الزائلة المنفصلة، التى رغم أنها شبه واعية، فإنها ليست واعية، بمعنى أنها ليست موجهة نحو موضوعات خارجية، مادامت النفس الطبيعية لم تطور بعد تمييزاً بين نفسها وبين العالم الخارجى.

والطور الثانى هو "النفس الشاعرة"، وهى أيضاً ليس لديها وعى بالعالم الخارجى. وبالتالى ليس لديها وعى بنفسها فى مقابل مثل هذا العالم. لكن كلمة Gefühl تشكل جسراً بين النفس الطبيعية التى انغلقت على نفسها تماماً، وبين الوعى الذى لديه وجهة نظر عن العالم ككل ومكانه فيه. وتقوم الاحساسات والمشاعر بدور فى الوعى المنظور، لكنه دور ثانوى : فنحن لا نعى بقاعاً واسعة من العالم إلا بأن نسمع أو نقرأ عنها، وليس عن طريق الاتصال الحسى المباشر لها.

للنفس الشاعرة ثلاث مراحل :

(١) النفس الشاعرة فى مباشرتها، أو الشعور بالحياة، وهى ادراك غامض بحالة المرء الجسدية بأسرها، الذى يربطه هيجل، أساساً، بالحياة فى الرحم.

(٢) الشعور الذاتى، وهو إدراك غامض بذات المرء كفرد، فى مقابل مشاعره الجزئية رغم أنه ممتص فيها. وهيجل يربط ذلك أساساً بالطفولة (وبالأنانية، أو الامتصاص الذاتى)، الذى يختلف أتمَّ الاختلاف عن الادراك الذاتى المنعكس أو الوعى الذاتى.

(٣) العادة التى عن طريق التكرار المستمر للاحساسات والمشاعر تصبح مألوفة وبالتالى أقل تطفلاً. والعادة تحررنا وتبعدنا عن مشاعرنا واحساساتنا. ويعتاد جسد المرء، بصفة خاصة، على تعبيرات عفوية هينة من المشاعر، حتى يصبح أداة طيّعة لا تقاوم: وبهذه الطريقة تتخارج المشاعر وتنفصل عن الذات. ويؤدى ذلك إلى الطور الثالث للنفس وهو "النفس الفعلية" (الموجودة بالفعل) التى يشكل فيها تعود الجسم التام الانتقال الى الوعى.

وترتبط مراحل الشعور هذه أساساً بحياتنا المبكرة؛ لكنها توجد، أحياناً بطريقة مرضية، فى الراشدين. فالشعور بالحياة مثلاً، يسيطر فى الأحلام، وهو يكمن خلف ارتباطاتنا العقلية ـ لا التامة بل الضئيلة ـ بأماكن معينة وأناس معينين. وتشكل المستويات العميقة لشخصيتنا وطبعنا. ويفسر ذلك استجاباتنا الجزئية للأحداث الخارجية. وعندما نفكر ونعقل، كما يفسر أساليب البحث والاستدلال التى نقوم بها، ويكون مسيطراً فى حالات مرضية مختلفة كما هى الحال فى السُبات الانتقالى. ولقد حاول هيجل فى "الاضافات" التى أضافها إلى الموسوعة (الجزء الثالث) وفى المحاضرات المصاحبة لها أن

يوضح حالات الشعور فى مرحلة الطفولة، وبطريق التقابل، طبيعة الوعى الذاتى العقلانى، بفحص الحالات المرضية التى تصيب بعض الراشدين كالوساوس القهرية والهذيان. وذهب إلى أن الجنون (حرفياً : الازاحة أو الخلع) لا يتضمن الفقدان التام للعقل، بل تناقضاً بين الوعى الذاتى العقلى ومستوى أكثر بدائية للنفس ليس من المناسب أن يُدرج تحتها أو يُرفع.

غير أن الشعور لا يظهر فى هذه الهيئة البسيطة، وحدها. بل يمكن أن يزودنا كغيره من مراحل الروح الدنيا بشكل للمضمون المستمد من مراحل أعلى، فالراشد - على خلاف الطفل - يستطيع أن يفهم أو يشعر معنى أن السرقة خطأ أو أن الله موجود. ومن هنا فإن بعض الفلاسفة - نذكر منهم "ف.هـ. ياكوبى"، ذهبوا إلى أن حقائق الدين والأخلاق نصل إليها عن طريق الشعور (أو الإيمان) لا الفكر ولا العقل. ولقد نقد هيجل هذه النظرية، لأسباب شتى :

(١) يمكن أن يكون للمشاعر مضمون سيء أو كاذب كما يمكن أن يكون لها مضمون حسن أو صادق. إذ يمكن للمرء أن يشعر أن السرقة حق. ومن هنا فإن الشعور بما هو كذلك لا يمكن أن يجعل مضمون الشعور مشروعاً. (وقدم نفس هذا النقد للالتجاء إلى الضمير).

(٢) مضمون الشعور فى هذه الحالات يزوده الفكر والتمثل وليس الشعور نفسه. وهو بذلك متوسط وليس مباشراً أو بسيطاً. ومن ثم فإن التفكير هو الطريق المناسب لتطوير هذا المضمون وجعله مشروعاً. (عالم الرياضة الخبير يشعر كذلك أن ١٣X ١٧ = ٢٢١، غير أن هذه الحقيقة ليست مستمدة فى النهاية من هذا الشعور ولا تقوم على أساسه).

(٣) الالتجاء إلى الشعور يميل إلى اضعاف النظرية الدينية ويجعلها تجريداً أدنى قاسم مشترك لكل اعتقاد دينى. ويقول هيجل فى هجومه على زميله فى جامعة برلين : شليرماخر" - أن الحيوانات أيضاً لا بد أن يكون لها دين لو أن الدين يعتمد على شعور بالتبعية [1] ...

---

(١) انتهز هيجل فرصة كتابة مقدمة لكتاب ألّفه أحد تلاميذه بعنوان "الدين فى صلته الوثيقة بالعلم" عام ١٨٢٢ وراح يسخر مرّ السخرية من نظرية "شليرماخر" فى الدين والقائلة بأن الدين عاطفة وليس عقلاً. هنالك قال هيجل "لو كان الأمر كذلك لكان الكلب أتقى المسيحين، لأن الكلب أشد الحيوانات عاطفة واخلاصاً لسيده. ولو كانت المسألة مسألة اخلاص وتعلق بالسيد، لكان الكلب أولى الناس بالقداسة المسيحية" فلم يغفر له "شليرماخر" هذه السخرية الأليمة القاسية فوقف فى سبيل اختياره عضواً فى أكاديمية العلوم فى برلين التى كان يسيطر عليها. (المترجم).

ولقد حاول بعض الفلاسفة ـ نذكر منهم بسكال ـ أن يقيموا الدين والأخلاق (بل حتى حقائق أخرى مثل الأبعاد الثلاثة، ولا تناهى المكان) على القلب، الذى يُعرف تقليدياً، أنه مستودع المشاعر. ويذهب هيجل فى "ظاهريات الروح" (تحت عنوان قانون القلب وجنون الغرور الذاتى) ـ إلى أن قانون القلب (عند بسكال يؤدى إلى النزعة الذاتية) وإذا كانت الكلية سوف تصبح "قانون كل القلوب" فإن ذلك سوف ينحط بنا إلى قانون يسعى كل فرد فى ظله إلى تحقيق فرديته الأنانية. ويتعارض فى وقت واحد: مع المثال الأعلى الأصلى لقانون القلب، ومع النظام الاجتماعى المستمر.



انظر : الحد ، والتحديد والتناهى .Limit ... etc

القوة والسلطة Force and Power

يستخدم هيجل ثلاثة مصطلحات رئيسية "للقوة" و"السلطة" :

(١) كلمة Macht تعنى أساساً السلطة التى يتولاها شخص بفضل وضع يمكنه من التأثير فى الناس والأشياء، والاحداث والسيطرة عليها. وهى يمكن أن تُنسب إلى الأشياء، كالحب، مثلاً، أو الموسيقى أو القدر. والشخص أو الشىء صاحب السلطة يمكن أن يطلق عليه أيضاً اسم "السلطة" فالله ، وألمانيا، مثلاً لهما سلطة، وهما معاً سلطتان.

(٢) كلمة Gewalt السلطة لاجبار الناس بالقوة (بدلاً من التأثير فيهم) على أن يفعلوا ما يريده المرء. وهى كثيراً، لكن ليس دائماً، ما ترادف "العنف" ـ (أو النشاط العنيف). وهى توحى ـ أكثر من كلمة Macht بتطبيق القوة أو السلطة. ومن هنا فإننا نجد فى كتاب "علم المنطق" أن كلمة Gewalt هى مظهر للقوة، أو هى القوة عندما تكون خارجية. وهى يمكن أن تُنسب أيضاً إلى الموسيقى، والحب، والعواطف ...الخ. إذا كانت قوتها لا تقاوم. غير أن كلمة Gewalt تعنى أيضاً السلطة المشروعة، وتشير بذلك إلى أعضاء نوعية خاصة من سلطة ـ الدولة ـ أو التى يستخدمها الموظفون الرسميون فى الدولة. ومن ثم فإن تقسيم الدستور إلى قوى هو توزيع للوظائف على سلطات متميزة : السلطة التشريعية، السلطة التنفيذية، أو الحكومة، وسلطة الأمير [(١)].

---

(١) يقول هيجل فى فلسفة الحق :

"ان الدولة بوصفها كياناً سياسياً، تنقسم على هذا النحو ثلاثة أقسام جوهرية هى :

(أ) السلطة التى تحدد وتقيّم الكلى. وتلك هى السلطة التشريعية. =

(٣) وكلمة Kraft (قوة ـ طاقة ـ نشاط ـ مقدرة) عندما تنطبق على شخص ما فإنها تعنى قدرته الفردية، والفيزيقية، والعقلية والاخلاقية للتأثير فى الأشياء. فليست Kraft سلطة سياسية أو سلطة مؤسسات، ولا هى أساساً سلطة على شىء ما ولا على شخص ما. والاستخدامات الفلسفية الرئيسية لهذه الكلمة : أنها قوة طبيعية مثل المغناطيسية، والجاذبية، والكهرباء.

وقد اتجه فلاسفة الألمان إلى رفض النظرة التى تقول أن المادة، أو الجوهر لها ببساطة قوى، والقول بدلاً من ذلك انها هى نفسها قوى، بدون حامل مستقل يكمن خلف القوة ذاتها. فقد كانت نظرتهم إلى العالم دينامية؛ فالاشياء هى أنشطة، أو هى على الأقل امكانات الأنشطة. ولقد رأى "ليبنتز" أن القوة هى قدرة على الفعل، تتحقق إذا ما توافرت شروط معينة؛ فالجوهر، فى رأيه، هو أساساً قوة.

أما "فولف" فقد نسب قوتين إلى عناصر الطبيعة : قوة القصور الذاتى، والدافع أو قوة دافعة؛ فى مقابل كلمة vermögen (امكان، قدرة) التى هى امكان محض للفعل، أو مايخضع له الشىء من تغيرات. وللقوة بمعنى Kraft أو الميل الذاتى للتعبير عن نفسها، أو تحقيق ذاتها.

ولقد ذهب كانط فى كتابة "الأركان الميتافيزيقية للقانون الطبيعى" (١٧٨٦) إلى أن المادة تتألف من قوة جذب وقوة طرد (ولقد أولى هيجل أهمية خاصة فى المنطق لنظرية كانط هذه، فى القسم الخاص بالوجود للذات). ولقد رأى "هردر" فى كتابه عن "الله : بعض الأحاديث" ـ أن الله بوصفه قوة عليا، والعالم بأسره هو "تعبير عن قوى حياته الدائمة، وفعله الدائم". وهناك استخدام آخر لكلمة Kraft يدل على قوى الذهن أو ملكاته. وتستخدم كلمة Vermögen أيضاً فى هذا المعنى.

وتطابق هذه المصطلحات الثلاثة عند هيجل بصفة عامة الاستخدام التقليدى، إلا أنه كثيراً ما يختلف مع النظريات التى استخدمت للتعبير عنها :-

---

= (ب) السلطة التى تُدرج الحالات الفردية أو المجالات الجزئية تحت الكلى، وتلك هى السلطة التنفيذية.

(جـ) سلطة ذاتية، بوصفها الارادة أى سلطة القرار النهائى ـ التاج (أو الملك).

وتحدد جميع السلطات المتصلة فى سلطة التاج، أعنى فى وحدة فردية تصبح فى آن معاً هى القيمة. والقاعدة للكل. وتلك هى الملكية الدستورية" ص ٥٣٣ من ترجمتنا العربية "أصول فلسفةالحق لهيجل" مكتبة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٩٦ (المترجم).

(١) فكلمة Macht تُستخدم بالمعنى السياسى، لكن ليس لها عنده أى مغزى سياسى خاص، فهو يتحدث فى المنطق عن قوة Macht الجوهر والفكرة الشاملة، والكلى. وهى حالات ليس فيها مقاومة يمكن التغلب عليها. وهو فى "محاضراته فى علم الجمال" يناقش "القوى الكلية للفعل" التى هى المؤسسات العامة (كالأسرة، والأمة، والدولة أو الكنيسة) والقوى المحركة (كالشهرة، والصداقة، والشرف والحب) التى تدفع الفرد للفعل والعمل. وتتصادم هذه القوى - فى المواقف التراجيدية - بعضها البعض فى الأفعال المتصارعة للأفراد الذين يمثلونها. وبمقدار ما تنتهى هذه القوى إلى العمل والصراع، فأنها تصبح Gewalten (أى سلطة).

(٢) ولأسباب متعددة يحدد هيجل "للقوة" : "دوراً محدوداً فى الحياة السياسية الداخلية".

(أ) الشخص ذو الارادة الحرة لا يمكن اجباره بالقوة على عمل أشياء لا يريد هو أن يعملها : إذ فى استطاعته أن يختار المقاومة، أو أن يتجنب الإجبار، فى نهاية المطاف: بالموت.

(جـ) ومن هنا كانت الدولة كلاً عضوياً لا آلياً : فالمواطن يشبه العازف فى الأوركسترا، ولكنه لا يشبه كرة البيلياردو.

(د) تُحقق الدولة المنافع التى يريدها معظم الناس، مثل سلامة الطرق السريعة. وهى ليست مؤسسة قهرية أو قمعية. وربما لعبت القوة دوراً واسعاً فى تأسيس الدولة، ولكن ليس فى أعمالها التالية بعد ذلك. ويفضلّ هيجل تقسيم السلطات فى الدولة، لكن فقط إذا ما أدى ذلك إلى تنسيق الكيان العضوى للدولة وتعاونه، دون أن يحدّ أو يقيد بعضها بعضاً - وهو التنظيم الذى يؤدى إلى الدمار السياسى أو إلى القصور الذاتى [(١)].

(٣) ويصادق هيجل على النظرة التى ترد أن الأشياء، من حيث الأساس، أنشطة أكثر منها كتل جامدة. لكنه ذهب إلى أن فكرة القوة Kraft ذات استخدام محدد من هذه الزاوية :

---

(١) فلسفة الحق فقرة ٢٧٢ (المؤلف) وراجع ترجمتنا العربية السالفة الذكر ص ٥٣٠ ومابعدها. حيث يهاجم النظرية التى ترى أن كل سلطة من السلطات الثلاث تعارض الآخر وتناصبها العداء مما يؤدى إلى تفكك الدولة ودمارها. (المترجم).

أ - على الرغم من أنه أدخل كلمة Kraft فى المنطق لتضفى وحدة على أجزاء الشيء المختلفة، فإن القوة عادة تكون داخلية فى حامل لا تكوّنه هى : فالقوة المغناطيسية تفترض سلفاً قضيباً معدنياً ذا خواص أخرى مثل اللون الذى لا يمكن تفسيره عن طريق القوة.

ب- القوة لا تعبر عن نفسها، ولا تحقق ذاتها بطريقة آلية، بل هذ تحتاج أن "تجتذبها" قوة أخرى. وهكذا يكون لدينا تراجعاً لامتناهياً للقوى، أو تفاعلاً بين قوتين، كل منهما تجتذب الأخرى. وتختلف القوة من هذه الزاوية عن الغرض الذى يحقق نفسه بطريقته الخاصة.

جـ- هناك تنوع لا فقط بين القوى الجزئية، بل أيضاً بين أساليب القوة : الجاذبية، المغناطيسية، الكهرباء ... الخ ومحاولة رد هذه القوى إلى قوة واحدة يؤدى إلى تجريد فارغ.

(د) عمل القوة أعمى، ولا يمكن، على خلاف الغرض، تفسيره على أساس طبيعة العالم المنظمة.

ومن هنا كانت "القوة" مقولة متناهية ذات مضمون مقيد، وتفترض سلفاً كلاً من القوة الأخرى وكائنات من نوع أعلى فى وقت واحد إذا أريد لها أن تعمل. ومن هنا كان من غير المناسب أن نرى الله أو العالم ككل بوصفه قوة أو مجموعة قوى. فالقوة ينقصها اللاتناهى المطلوب أو أن تفسر نفسها. وكذلك من الخطأ أن نرى الذهن مجموعة قوى، أو حتى مجموعة أنشطة :

(أ) فالذهن ليس حاملاً صلباً كقضيب من حديد.

(ب) انه، نسبياً، يحقق ذاته ، ويحدد نفسه.

(جـ) ملكاتنا، قبل كل شيء لا تميز بعضها عن بعض بوصفها قوى مختلفة، وإنما هى تشكل هيراركية منظمة، والفكر ينفذ منها جميعاً ويسيطر عليها. فالشعور مثلاً، فى صورته الخام البدائية يشكل ارتداداً إلى الخلف عند الراشد العاقل السليم الجسم ويزودنا الفكر بمضمون للأنواع الأعلى من الشعور.

ويرفض هيجل تلك النظرة التى تجعلنا لا نعرف سوى مظهر القوة، لا القوة نفسها. ويذهب إلى أنه لا يوجد شيء ليُعرف أكثر من ذلك فى القوة سوى مظاهرها المختلفة. أى اتفاق جانبها الداخلى مع الخارجى.

الشكل، والمادة، والمضمون

Form, Matter, and Content

توجد كلمتان ألمانيتان لكلمة "الشكل" :

(١) كلمة جشطالت Gestalt كلمة ألمانية جاءت أصلاً من Setten (التى تعنى "يضع"، "يقيم"، "يرتب"، يشكل" ...الخ). لكن تولد عنها فعل gesalten ("يشكل"، "يضع على هيئة"). ثم الاسم Gestaltung الذى يدل على عملية التشكيل أو نتيجتها. وكلمة Gestalt ليست هيئة ولا شكلاً مجرداً يمكن أن تشترك فيه أشياء متعددة، بل شكل الفرد أو هيئته. ومن هنا فإنها يمكن أن تشير إلى الفرد نفسه الذى تشكل أو اتخذ هيئة ما. وكلمة "الجشطالت" على خلاف كلمة "الشكل" لا تتضمن فى العادة، تقابلاً بين "المادة" و"المضمون"، فالموضوعات التى لها "جشطالت" (مثل النبات، الأعمال الموسيقية، الثقافات) يُعتقد أنها وحدات عضوية، يمكن أن تنطبق ككل، لا بالتدريج على أجزائها.

(٢) كلمة الشكل Form اللاتينية الأصل، تشير عادة، إلى شكل مجرد يشترك فيه أفراد متعددة، وهى على خلاف كلمة "جشطالت" تشير إلى شكل "السونتيه" بصفة عامة[١]، رغم أنها مثل "الجشطالت" يمكن أن تشير إلى شكل "سونتيه" جزئية معينة. وشكل العمل الفنى فى الاستاطيقا هو قابلية للادراك الحسى أو مظهره الخارجى، وهو يقابل مضمونه الداخلى. (فشكل العمل وليس Gestalt يمكن أن لا يتناسب مع المضمون). وفى التراث الأرسطى بالمقابل نجد أن كلمة الشكل اليونانية Eidos ـ شكل الشىء بوصفه متميزاً عن مادته ـ كثيراً ما يُنظر إليها على أنها ماهيته الداخلية التى تحدد شكله الخارجى. وتظهر فكرة الشكل الداخلى الماهوى عند "هردر" و "جوته"، وهيجل (بوصفها الفكرة الشاملة). وتطبّق الصفة "شكلى" على كل ما ينتمى إلى الشكل الذى

---

(١) السونتية Sonnet قصيدة تتألف من ١٤ بيتاً، وهى غير السوناتا Sonata أو اللحن الموسيقى الذى تعزفه آلة منفردة كالبيان أو الكمان أو آلتان معاً. (المترجم).

يتجرد من المضمون والمذهب الشكلى هو التركيز المفرط على الشكل على حساب المضمون.

والشكل فى منطق هيجل يقابل "الماهية"، مع التركيز أكثر على "المادة" و"المضمون":-

(١) لكلمة المادة" استخدامان رئيسيان فى الفلسفة :

(أ) فهى تشير إلى المادة الفيزيقية فى تقابل لا مع الشكل أساساً، بل مع الذهن والروح، ومع المجرد والمثالى. والمادة بهذا المعنى ترادف العجينة Stuff. وتستخدم هذه الكلمات أيضاً فى الجمع، وبصفة خاصة عندما يناقش هيجل النظرية التى تذهب إلى أن خواص شىء ما هى مادة أو عجينة. (فالحرارة مثلاً هى مادة حرارية)، وما له مسام تستطيع أن تنفذ منها المواد بعضها إلى بعض. حتى أن الشىء يمكن أن يكون، مثلاً، حاراً وحلواً فى آن معاً.

لكن يمكن للمادة أن تشير فى الشىء المفرد إلى المادة المحايدة المتجانسة التى يتألف منها كل شىء تبعاً لفزيقا نيوتن. ولقد نظر هيجل (مثل باركلى) إلى المادة على أنها من النوع الذى يجعلها تجريد فارغ.

(ب) مادة الكائن ـ فى التراث الأرسطى ـ تقابل صورته (أو شكله) غير أن المادة بهذا المعنى ملتبسة الدلالة أيضاً : (١) فهى تشير إلى المادة التى لا شكل لها التى ينبثق عنها الشىء الذى له شكل، مثل كتلة الرخام التى يُصنع منها التمثال، (٢) والمادة المشكَّلة التى تعاصر الشىء المشكَّل مثل شكل الرخام الذى يصنع منه التمثال.

وهناك أوجه تعقيدات أبعد :

أولاً : المادة بمعنى (ب) هى أيضاً المادة بمعنى (أ) عادة. لكن كان الأمر يتطلب أن لا تكون. فمادة اللوحة الفنية قد تكون اما مجموعة المواد (الأصباغ ـ قطعة القماش...الخ) المستخدمة فى رسمها أو الموضوع أو الرسالة التى تعبر عنها اللوحة. (والأكثر شيوعاً أن يستخدم هيجل كلمة Inhalt أى "المضمون" بدلاً من كلمة "المادة" فى هذه الحالة الأخيرة).

ثانياً : فى حالة التمثال تستقل المادة" و"الشكل" نسبياً. أو هما محايدان.

فالرخام أو قطعة الرخام، يمكن أن تُستخدم فى صُنع أشياء أخرى غير التمثال.

والتمـثال الذى له نفس الشكل يمكن أن يُصنع من مـادة مختلفـة كالبرنز مـثلاً. لكن فى حالة الكائنات الحـية، فإن المادة والصورة ليـسا محايدين على هذا النحـو: فاللحم، على خلاف التمثال، لا يـمكن أن يوجد قبل الكائنات التى تصنع منه، بل لا بد أن يشكل من الحيـوان الجزئى الذى يتـألف منه، وبالمقابل فـالحيـوان لا يمكن الا أن يكون اللحم الذى يتألف منه.

ثالثا : الرخام الذى يُصنع منه التمـثال والذى تتألف منه، بعد ذلك، أو اللحم الذى يتألف منه حيـوان ما، هما نسبيـاً لا شكل لهما بالنسبـة للتمثال أو الحيـوان : لكن لهما بدورهما شكل يجعلهمـا مختلفان عن الحجر الصوان أو الدم مـثلاً. ويتألف من عناصر أولية أكـثر، لهـا بدورها شكل ما، وتتـألف من مواد أشـد بساطة... وهكذا فـهناك اذن بديلان (١) أى مادة يمكن تحليلهـا الى شكل ومادة ... إلى ما نهاية. (٢) ينتـهى التراجع إلى مادة أولية. مـادة بلا شكل، مادة نهائية بسيطة صُنـع منها كل شىء آخر. وهذه المادة الأولى ليست مخـالفة للمادة الأساسيـة عند عالم الطبيعة. (ويمكن للمـرء أن يقول أيضاً (٣) ان هناك عدة مـواد من هذه المادة النهائـية التى لايمكن تحليلهـا تحليلاً أبعـد إلى مادة وشكل وهى : العناصر).

وأخيراً : ذهب الأرسطيـون إلى أن سلسلة الكائنات التـى تتكون عن طريق اضافـة صور عليا متتالية تنتهى إلى الصورة الخالصة أو الصورة التى لا مادة لها وهى : الله.

(٢) هناك كلمتان ألمانيتـان لكلمة "المضمون" هما Inhalt و Gestalt وتختلف الثـانية عن الأولى من حيث أنها أولاً تعنى أن المضمون متحد أكثر مما هو عليه فى حالة Inhalgt. (ومن هنا فقد تُستخـدم كلمة "المضمون" لكلمة Gestalt، ونستخدم كلـمة "المضامين" لكلمة Inhalt) وهى تعنى ثانياً : قيمة المضمون. بقوة أكثر (ولهذا فقد تعنى كلمة Gestalt "الفحوى"). ولهذين السببين معـاً فإن "جشطالت" شىء ما مغزولة بشدة مع "شكله". وعلى الرغم من أن هيجل يستخدم الكلمتـين معاً، فإنه فى العادة يقابل بين الشكل Form والمضـمون Inhalt . وتختلـف كلمة Inhalt (المضمون) عن كلمـة المادة بطريقتين أولاً : يتضايف المضـمون مع الشكل منطقياً، ولا يمكن أن يوجد المضـمون قبل الشىء المشكَّل. ثانيًا: لايحمل المضمون أى إيحاء بالمادية الفزيقية. وللسببين معاً فإن مضمون العمل الفنى هو موضوعه، وليس المواد التى صُنع منها.

ويستخدم هيجل جميع هذه الكلمات بكل ما لها من مغزى. فهو يستخدم كلمة Gestalt فى "ظاهريات الروح" لتدل على صور الوعى وأشكاله. وعلى صور وأشكال موضوعات طبيعية كالبلورات، لكنه يستخدمها بصفة خاصة لتدل على صور وأشكال الأعمال الفنية. وتتكرر كلمات الشكل والمضمون (أو المادة) فى كل كتبه؛ وهو يشدد خصوصاً على النقاط التالية :

(١) يمكن للشكل والمضمون (أو المادة) أن يدلا على تقابلات متنوعة ومتميزة؛ المادة التى صُنع منها الكتاب : أعنى الورق والجلد ... الخ هى الشكل الخارجى للكتاب فى مقابل صورته الأدبية الداخلية وفى مقابل مضمونه (بمعنين متطابقين). أما إلى أى حد يكون الشكل والمضمون محايدين، وأى الزوجين يمكن أن يكون جوهرياً وفعالاً أكثر، فسوف يعتمد ذلك على نوع التقابل الذى يكون فى ذهننا.

(٢) حتى فى حالة التقابل المفرد فإن السؤال: أى الحدين المتقابلين سيكون هو الشكل، والآخر هو المضمون، فذلك يعتمد على وجهة نظرنا، فالأفكار الخالصة، مثلاً، المتضَّمنة فى حدث ما أو بنيته المنطقية، (فى مقابل مضمونه التجريبى) يمكن أن ننظر إليها إما على أنها صورته أو مضمونه، (أو لُبه).

(٣) فى الكائنات الحية، والأعمال المثالية للفن يكون الشكل والمضمون مغزولين بطريقة لا يمكن فصلهما.

(٤) ليس هناك مادة بلا شكل تماماً، ولا مضمون تماماً، طالما أن ما لا شكل له يرتبط بشكل ما، اذ يدخل عليه "شكل" آخر، فالرخام الذى لا شكل له ـ له شكل الرخام.

(٥) بالمقابل ليس هناك شكل بلا مضمون تماماً : فالاشكال المنطقية مثلاً لعبارتين يمكن أن تختلف الواحدة منهما عن الأخرى فقط بفضل اختلافهما فى المضمونين. وعلى نحو حاسم أكثر؛ ما يكون شكلاً أو فكراً ، أو شكلاً منطقياً فى مستوى معين، يمكن أن يكون مضموناً (مادة) لفكرة أعلى، فـفكرة الوجود هى جزء من شكل العبارة "الوردة هى حمراء"، لكنها جزء من مضمون العبارة التى تقول : "الوجود يصبح عدماً". ومن ثم فإن الفكر الخالص أو "الفكرة المنطقية" ـ رغم أنها بمعنى ما صورة خالصة أو شكل خالص، فهى ليست صورية تماماً، بل لها مضمونها الخاص.

فالصورة الخالصة بلا مضمون، والمادة الخالصة بلا شكل هما فى نظر هيجل، شىء واحد؛ أى تجريد غير متعين تماماً.

الكلمتان الألمانيتان Farheit و Frei تطابقان تماما "الحرية" و "حر"، وهما معاً يشيران إلى حرية الارادة، والحرية بكل معانيها الاجتماعية والسياسية. وهكذا فإن "الحرية" تقابل "العبودية"، و"التبعية"، و"القهر"، و"الضرورة" ...الخ. ويحاول هيجل أن يربط بين هذه المعانى المتنوعة ويسلكها فى نظرية واحدة.

والفكرة المحورية فى الحرية هى الآتى : يكون الشيء، وبصفة خاصة الشخص، حراً إذا، وإذا فقط، كان مستقلاً ومتحداً بذاته، فلا يحدده، ولا يعتمد على، شيء آخر غير ذاته. غير أن هذه الصيغة تطرح ثلاثة تساؤلات :

الأول: أين تقع الحدود بين شيء ما والشيء الآخر ؟ فمثلاً : (أ) الأنا * ولديها (ب) أفكار معينة، ولديها (جـ) قضايا، ولديها جسد وادراكات حسية ورغبات، وتعيش (د) فى بيئة اجتماعية وسياسية معينة. وهى تسكن (هـ) عالماً طبيعياً يحيط بها وينتشر فى بيئتها الاجتماعية وفى صميم ذاتها. فأين تقع الحدود بين ذاتى وبين الآخر؟. هل هى تقع بين (أ) من ناحية وبين (ب) و(جـ) و(د) من ناحية أخرى؟. أم أنها تقع بين (أ) و(ب) و(جـ) و(د) من ناحية و(هـ) من ناحية أخرى ؟ وما هو التحديد الذاتى بالنسبة لى (بوضعى أنا)، وماذا يعنى أكثر من التحديد بواسطة الآخر؟. ذلك يختلف باختلاف وجهة النظر التى نأخذ بها.

(٢) كيف تتعين العلاقة بين التحديد والتبعية ؟ هل فى التحديد السببى، مثلاً، والقسر أو القيد المادى (كالسجن مثلاً) وفى والتهديد، والرق (أعنى أن تكون مِلْكاً لشخص آخر) وفى القبول الارادى لسلطة شخص آخر السياسية والاجتماعية والاخلاقية والعقائدية ... الخ ؟

(٣) كيف نضمن وجود الحرية...؟ هناك ثلاثة إحتمالات :

(أ) تكون العلاقة بين التحديد والتبعية صارمة، رغم استمرار الحدين فى العلاقة وفى آخريتهما، فإننى فى استطاعتى مثلاً أن أكفّ عن الاهتمام بسجنى أو عبوديتى وأرتد إلي نفسى.

(ب) تكون علاقة التحديد صارمة باستبعاد أحد الحدين، فأتحرر مثلاً من الرق أو السجن وأصل، بطريقة تصورية، إلى الحرية بموتى.

(جـ) يتوقف الحدان، أو يبدوان كذلك، عن ان يكونا آخر، أو أن يكون كل منهما آخر، لأن هذا أو ذاك، يتجاوز الآخر أو يرفعه، فمثلاً أنا ومَنْ اعتقلنى نقع فى الحب حتى أننا نتوقف عن أن نبدو أو نكون غرباء الواحد منا عن الآخر، وأتوقف عن الشعور بأننى أطيع ارادته، وأنها قَسْر على حريتى.

ولقد هاجمت نظرية هيجل فى الحرية الاجابات عن هذه الاسئلة :

(١) الحدود بينى وبين الآخر لا هى ثابتة ولا دائمة، لا فى حياة الفرد ولا عبر التاريخ. كذلك مضمون الذات لا هو ثابت ولا دائم. فما يكون عليه المرء، يعتمد على الوعى الذاتى لهذا المرء. ووجهة النظر التى تنال الاستحسان المبدئى هى أننى عبارة عن أفكارى، وادركاتاتى الحسية، ورغباتى وجسدى (أى : أ و ب و جـ فيما سبق)، وأننى أكون حراً بمقدار ما تكون هذه الحدود، وكذلك سعيى إلى تحقيقها، لايحدده شيء آخر (بمعنى أو أكثر من هذه المعانى). غير أن رغباتنا ـ فيما يرى هيجل ـ محدودة من الخارج، لاسيما فى الطفولة، بطريقة تجعلنا لا نسيطر عليها بسهولة. فمن السهل أن يشعر المرء أن رغباته الجسدية، وربما ادراكاته الحسية، غريبة عنه، وأن يضع المرء ذاته الحقة فى الأنا بالمعنى الموجود فيما سبق فى "أ"، أو أفكاره وعقله بالمعنى السابق فى "ب"، عندئذ سوف يفترض المرء كما افترض أفلاطون والرواقية والزهاد الدينيون أن الحرية لا تتوقف على اشباع المرء لرغباته، وإنما على تجاهلها وكبتها والسيطرة عليها أو استبعادها. واقترنت نسخة من هذا الاتجاه باسم كانط. فنحن نبلغ الحرية أو التحرر من تطفلات الطبيعة بالخضوع للقانون الاخلاقى الذى يقره ويفرضه العقل وحده. وتتضمن هذه النظرية أيضاً التحرر من قيود الطبيعة الخارجية، ومن القيود السياسية والاجتماعية. طالما أن هذه العوامل الخارجية تعتدى علينا وتصطدم بنا، فى العادة، عن طريق ما لدى المرء من رغبات ونفور. (لكن كانط، على خلاف العديد من أنصار هذه النظرة، كان مهتماً بشدة بالحرية السياسية).

ولقد كان هيجل متعاطفاً مع هذه النظرة، لكنه كان يشعر أن رغبات المرء، والعالم الخارجى، لايمكن التخلص منها بهذه السهولة لأن الكبت المطبق لرغبات المرء عن طريق

العقل هو نفسه ضرب من العبودية. كما أن عقل المرء وحده لايمكن أن يكون مرشداً فى الحياة والفعل. فرغباتنا - فى رأى هيجل - ليست عند الراشدين المتمدينين دوافع فجة، غريبة عنا تماماً، لكنها مصبوغة بالفكر عن طريق الثقافة و الحياة الأخلاقية. لكن ذلك يعنى أن الحدود تتغير أو تتبدل بين ذات المرء والآخر، لدرجة أن الذات تشمل فى داخلها مثلاً أعلى عن البيئة الاجتماعية التى كانت فيما سبق غريبة عنها أو آخر بالنسبة لها. والنموذج فى رأى هيجل، لمثل هذا الامتداد للذات حتى تشمل المجتمع (أو العكس امتصاص ذات المرء داخل مجتمعه) هو الحياة الاخلاقية، عند اليونان ؛ مما يحقق الحرية الموضوعية، ويهمل الحرية الذاتية. حرية السعى لتحقيق رغبات المرء، والتفكير، بطريقة عقلية، فى الشرائع والنظريات التقليدية.

(٢) ويدرس هيجل أنواعاً متعددة من التحديد عن طريق الآخر، ويرد عليها بطرق مختلفة، فالعبودية مثلاً هى نموذج اللاحرية الاجتماعية والسياسية، وقد تمَّ الغاؤها ببساطة، لأنها تتعارض مع ماهية الإنسان. والتحديد السببى الذى تقوم به الطبيعة - وهو يكون مسيطراً أكثر فى مرحلة الطفولة، وعند الشعوب البدائية - يرتد تدريجياً إلى الثقافة. كما يعارض هيجل التحديد السببى بطرق شتى خصوصاً : فى كتابه "ظاهريات الروح" الكتاب الخامس - وموسوعة العلوم الفلسفية الجزء الثالث). لكن السيطرة السياسية والاجتماعية لم تُستبعد قط أولاً لأن الدولة الحديثة قد سمحت بالحرية الذاتية أكثر مما سمحت بها الدولة القديمة. وثانياً : لأن الحياة الأخلاقية - ويُرى ذلك فى الفلسفة - هى تعبير عن العقلانية التى تكمن فى مركز ذات المرء، وبالتالى ليست مختلفة تماماً عن هذه الذات.

(٣) الانتقال فى المنطق من الضرورة إلى حرية الفكرة الشاملة يحدث عندما تصبح الضرورة التى يحدد بها شىء ما شيئاً أخر كثيفاً جداً حتى أنهما يتوقفا عن التمايز، فالحرية تجعل الضرورة جوانية بدلاً من أن تحل محلها. ومن ثم فإن هيجل هنا، عادة، يفكر فى نوع من الحرية يتخذ المسار التالى : محاولة تمزيق علاقة المرء بالآخر الذى يُقيِّد ويجبر عن طريق تجاهله (كما هى الحال مثلاً عند الرواقية وغيرها). أو بالغائه (بطرق مختلفه كما هى الحال فى مذهب الشك، واليعاقبة إبان الثورة الفرنسية وغيرهم). هى محاولات فاشلة رغم أنها كانت مثمرة من الناحية التاريخية. فالحرية، بالأحرى، تكمن فى هوية الآخر مع

ذات المرء. لكن الهوية تقتضي أن لاتكون هوية مغلقة على نحو مـا كانت عليه في دولة المدينة عند اليونان؛ بل هوية متـمايزة في الدولة الحديثة تجمع عناصـر الحلول المرفوضة أو المرفوعة وتتكيف معها : مثل الفكر النقدى، والسعى وراء المصلحة الذاتية.

ويتضمن توحيد الآخر مع الذات فى هوية واحدة ثلاثة جوانب متميزة :

(١) أن الإنســان يجـعل الآخر أقل تجربة عن طريق أنشطته العمليـة معه، فيصلح مجتمعه، ويهذّب من الطبيعة ... الخ.

(٢) يكتشف أنه ليس آخر تماماً عن طريق أنشطته النظرية :

دراساته التجريبية والفلسفية للطبيعة والمجتمع ... الخ - التى تجعله يكتشف أنها تجسّد أفكاراً كلية.

(٣) وهو حين يجعل الآخر أقل غُربة عن طريق أنشطته النظرية معه : حتى يكتشف الأفكار التى يتضمنها مـجتمعه ... الخ - فإن ذلك، لا يجعله فقط يكتـشف ألفته معه بل أيضاً يعـززها ويدعمـها. وتحـدث هذه العمليـات عبر التـاريخ، وهى عند هيـجل تحقق للحرية. مادام الوعى الذاتى أيضاً يعتمد على رؤية الألفة بين الذات والآخر، وبذلك يُثرى تصور المرء عن ذاته، وتتقدم الحرية والوعى الذاتى معاً.





الله والمسيحية God and Christianty

زعم هيجل، مثـل معظم معاصريه، أنه يؤمن بـوجود الله، إلا أن أفكار : الإيمان، والوجود الفعلى، والله هى كلها أفكار خلافية:ـ

(١) على مستوى الإيمان فإن هيجل يؤمن بالاله الشخصى للكنيسة اللوثرية، إلا أنه لم يقنع بأن يقبل ببساطة هذه العقيدة دون محاولة فـهمها وتبريرها عقليـاً. غير أن الفهم والتبرير العـقليين لتمـثلات الإيمان لا تتركها كما هى دون أن تتغـير؛ فالمعرفة الفلسفية تشكل هذه التـصورات وتحيلهـا إلى أفكار، والفلاسـفة حـين يفعلون ذلك يغـيرون، فى العادة، مضمـون الإيمان، فيضعون بذلك الاله الشـخصى فى المسيحية ويحيلونه، مثلاً، إلى "الوجـود الضرورى"، ولهـذا لجأ فـلاسفـة العصـور الوسطى إلى نظرية "الحـقيـقة المزدوجة": حقيقة الإيمان، وحقيـقة العقل. اللتان يمكن لا فقط، أن لا يتفقا، بل أيضاً أن يتصارعا. ولقـد كان من أهداف هيجل التغلب على التضاد، كغـيره من ألوان التضاد، بين ثراء الإيمان التقليدى، وفقر العقل الفلسفى. ومن هنا اتجهت فلسفته إلى أن يكون لها نفس مضمون المسيحية، وإن كانت تختلف عنها فى الصورة.

(٢) وتثـير فـكرة وجود الله عـدة صـعوبات، وتـكمن أحدى هذه الصـعـوبات فى المصطلحات الشائعة المعروفة مثل مصطلح "الوجود" أو "الوجود الفعلى"، التى تميل إلى جعل الله كائناً متنـاهياً، بحيث يوجد على نحو ما توجد هذه الـكائنات. وصعوبة أخرى هى أننا عندما نتحدث عن وجود شىء ما فإننا فى العادة نقابل بينه، ببساطة، وبين فكرته الشاملة. فالفكرة الشاملة للأسد شىء ووجوده شىء آخر. إلا أن هيجل يذهب إلى أن الله

ليس متميزاً عن فكرته الشاملة، على نحو ما تتميز فكرة الأسد عن وجوده، مادام الله موجوداً لامتناهياً، وليس موجوداً متناهياً.

(٣) وهناك صعوبة أخرى عندما ننسب الوجود العقلى إلى الله تتمثل فيما يأتى :

يزودنا الإيمان ـ مثل الإيمان اللوثرى ـ بتصور ثرى عن الله بقدر ما يؤكد وجوده. (وقد يشارك المرء فى مثل هذا التصور بينما يشك فى وجوده أو ينكره) ؛ غير أن الفلسفة لا تستطيع أن تزعم مثل هذا التصور أكثر مما تزعم وجوده : فهى تسأل : "ما الله؟"، كما تسأل "هل هو موجود؟"، وهى فى الأعم الأغلب تزعم القاسم المشترك الأدنى لأى تصور لله، وهو أنه المطلق، وهو تصور لله مجرد من النزعة التشبيهية، وتنقله إلى صورة الفكر الخالص. وهكذا فإن الله عند هيجل، كثيراً ما يرادف "المطلق". وتنطبق حجج مماثلة على التصورين، وتبدو الأدلة التقليدية على وجود الله، على أنها تُضخّم فكرتنا عن الله، لا على أنها تقيم، ببساطة، وجود شىء ما لدينا عنه بالفعل فكرة واضحة. (ولقد نظر كانط فى كتابه "نقد ملكة الحكم" إلى هذه الأدلة فى نفس الضوء).

مادام الله ـ مثل المطلق ـ ليس سوى تعبير فارغ، ومادام الجواب من الآن فصاعداً عن السؤال : ما الله؟ (أن نجيب "الله هو الماهية") لا يعدو أن يكون الاستعداد لاستخدام التصور بوصفه محمولاً لله (وهو فى هذه الحالة "تصور الماهية") فمن الواضح أنه يمكن أن يكون السؤال الحاديًا: والسبب أن الالحاد يعنى، ببساطة العجز التام فى التفكير (فشوبنهور الذى رأى أن الحقيقة النهائية هى الارادة، ونيتشه الذى رأى أنها ارادة القوة ـ نظراً إلى أنفسهما على أنهما ملاحدة). لكن لا يزال هناك مجال لنقيضين لاهوتيين على الأقل :

(أ) فالمرء يمكن أن لا يُطبّق على الله ـ أو على الكون ـ سوى فكرة بدائية نسبياً مثل فكرة الوجود أو الماهية. فلا يصل إلى أفكار أكثر تقدماً، ومناسبة أكثر : مثل الفكرة المطلقة والروح المطلق.

(ب) قد يسلّم المرء بعلاقة غير مناسبة بين الله والعالم. وهذا العيب يرتبط بالعيب الأول، من حيث أنه يرى الله من منظور فكر معيّن يتضمن نوعاً معيناً عن العلاقة بينه وبين العالم. فإذا كان الله، مثلاً، وجوداً متعيناً أو وجوداً فعلياً، فلا بد أن يكون عندئذ آخر بالنسبة للعالم ومحدوداً به. فلو كان هو الماهية فلا بد أن يكون العالم هو الظاهر وإذا

ما نُظر إليه من منظور الفكرة المطلقة أو الروح المطلق، فإنه فى هذه الحالة وحدها يرتبط بالعالم بطريقة مناسبة.

ولأول وهلة يمكن أن يرتبط الله بالعالم عن طريق ثلاثة طرق بديلة :

(١) الله متميز عن العالم.

(٢) الله متحد مع العالم فى هوية واحدة. لكن بتلك الطريقة التى يوجد بها العالم فعلاً، لكن لا يوجد بها الله، وتلك هى صورة مذهب وحدة الوجود التى نسبها بايل Bayle إلى اسبنوزا.

(٣) الله متحد مع العالم، لكن بتلك الطريقة التى يوجد بها الله وحده وجوداً فعلياً، ولا يوجد بها العالم. وهذه هى صورة مذهب وحدة الوجود التى يسميها هيجل "اللاكون Acosmisum" أى انكار العالم، ويعتقد أنها وجهة نظر اسبنوزا الحقيقية.

وعلى الرغم من أن هيجل يُفضل النظرة الثالثة على الأولى والثانية، فإنه يرى أن هذه الوجهات الثلاث من النظر غير كافية :-

النظرة الأولى : معيبة لأنها تجعل من الله موجوداً متناهياً مثل العالم، ولا تزودنا بأى تفسير نهائى لكليهما.

والنظرة الثانية : معيبة لأنها لا تترك سوى العالم المتناهى فحسب.

والنظرة الثالثة : معيبة لأنها لا تزودنا بأى تفسير مقنع لظهور العالم المتناهى لاسيما الذات المتفلسفة نفسها.

أما وجهة نظر هيجل الخاصة عن العلاقة (وهى قريبة الشبه بوجهة نظر المتصوفة من أمثال بوهيمى) فهى أن الله ثالوث يتألف من الأب، والابن، والروح القدس. وعلاقته بالعالم لا هى هوية تامة، ولا اختلاف تام. فعالم الطبيعة وعالم الروح هما بالأحرى طوران أو لحظتان لله (فهو بوصفه الآب) يحقق الوعى فى الطبيعة (بوصفها الابن) ويرتفع إلى الوعى الذاتى فى الروح البشرى (الذى هو الروح القدس الذى يشتمل على إدراك الله وعبادته فى الجماعة الدينية، وفى أماكن أخرى كثيرة إلى جانبها). والأطوار الثلاثة متضمنة فى فكرة الروح نفسها، وهذه النظرة معروضة بمصطلحات الدين فى كتابه "محاضرات فى فلسفة الدين". لكنها معروضة بمصطلحات الفكر الفلسفى فى مذهب هيجل كله، مادام الله الأب هو الفكرة المنطقية، أو النسق التصورى الذى يعرضه المنطق.

أما فلسفة الطبيعة وفلسفة الروح فهما يعرضان الابن والروح القدس على التوالى. وهذه الوحدة فى الاختلاف بين الله والعالم يشير إليهـا بطريقة رمزية - فيما يقول هيجل - موت المسيح وقيامته. (وابن الله ، له عند هيجل ثلاثة معان :

١- يسوع التاريخى

٢- العالم الطبيعى

٣- الابن الأزلى المحايث للأب (الكلمة أو "اللوجوس" الذى تحدث عنه انجيل يوحنا). ويتضمن المعنى الثانى والثالث : الآخرية والتمايز، فى حين أن المعنى الأول يمثل عودة الوحدة والتصالح.

وبناء على هذه النظرة فأن وجود الله لا يحتاج إلى برهان أو دليل بالمعنى التقليدى لهذه الكلمة، مادام الله هو البنية المنطقية للعالم والعالم نفسه. وطالما أن هيجل ينظر إلى البراهين على أنها تسجل "صعود" الانسان إلى الله، وهو تعبير غامض يوحى فى آن معاً أن الإنسان أصبح مدركاً لله وإنه أصبح يشبه الله. والإيحاء بأن الانسان أصبح الله متضمن فى الفقرة التى تقول أن تطور روح الانسان تعنى أن الله أصبح يعى ذاته. ويرفض هيجل النظرة التى تقول ان الإنسان متناه بطريقة لا فكاك منها فى مقابل لاتناهى الله. وهو بذلك يرفض أيضاً القول بأن الله هو بأية طريقة - لا يمكن معرفته.

ويثير الفكر الدينى عند هيجل عدة أسئلة، وأحد هذه الأسئلة هو ما أدى إلى انقسام تلاميذه وهو : هل كان هيجل من الفلاسفة المؤلهة أم من أنصار وحدة الوجود أم كان ملحداً ؟. بعضهم من أمثال "جوشل Göschel" (من الهيجلين اليمينين) ذهب إلى أنه مؤمن تقليدى، بينما ذهب آخرون من أمثال "شتراوس" (من الهيجليين اليساريين) إلى الأخذ بوجهة النظر المضادة، ويتضمن هذا السؤال ثلاثة أسئلة فرعية :

(١) هل كان مذهب هيجل الفلسفى، مهما قلنا أنه يعكس بنية المسيحية (فى صورة مختلفة) ترجمة مقنعة لها، بمعنى أن مَنْ يقبل المذهب يمكن أن يقال عنه فى الحال انه مسيحى ؟

(٢) هل قامت ترجمة هيجل بتشويه المسيحية أكثر مما ينبغى (استيعاب الانسان لله) بحيث لا يجوز أن تكون نسخة من المسيحية ؟

(٣) هل ألغت الاعلانات المتكررة لهيجل بأنه يؤمن بالمسيحية عيوب ترجمته الفلسفية لهذه الديانة ... ؟.

إن اعتناق أفكار مثل : "الإيـمان"، و"الوجود الفعلى"، و"الله"، و"المسيـحية" - يستبـعد الاجابات الحاسـمة عن هذه الأسئلة. غيـر أن إيمان هيجل بأن الأضـداد يتحول الواحد منها إلى الأخر عندما تصل إلى ذروتها، يعنى أنه إذا ما وصل إلى الالحاد؛ فإنه لم يفعل ذلك إلا لأنه مَدَّ نطاق التألية إلى حدوده المنطقية القصوى.



الأساس . والشرط. والتفسير

Ground, Condition, and Explanation

المعنى الجذرى للكلمة الألمانية ..Grund هو "الأساس، القاع، المبدأ الأساسى" فضلاً عن أنها تتضمن دعماً لما يتركز عليها. ولقد استغل هيجل ظهور هذه الكلمة فى تعبيرات عامية متعددة مثل zu grunde gehen (وهى تعنى حرفياً "الذهاب الى الأساس أو الأعماق") وبالنسبة للسفينة "ان تغرق" أو تغوص إلى العمق، وكذلك بالنسبة إلى الأشخاص ... الخ - أن يصبح حطاماً، وأن يفنى) وتعبير zu grunde richten (أن يرسل أو "يوجه إلى الأساس" أى يغرق ويغوص ويتحطم، ويتدمر سواء بالنسبة للشىء أو الشخص) auf den grund gehen (أى الذهاب إلى أعمق شىء ما) im grunde (فى العمق، بطريقة أساسية، إذا تحدثنا بدقة ...) von grund aus (من الأعماق. تماماً، جذرياً). وكلمة Grund تعنى أيضاً (أ) مبرر (الفعل أو الإيمان أو الانفعال) أو مبرر سبب حادثة ما. وهى تدخل فى تركيبات متعددة (مثل Grundsatz "مبدأ" "بديهية") وتزودنا بفعلين Gründen (auf) (يؤسس، يقيم، يقوى، يجسّد، يقدم مبررات لكذا...)، كما يزودنا بالتضايف بين Grund و Folge (نتيجة، تالٍ، من Folgen "يتبع" "يتلو") das Begründete (المؤسس).

ولقد استخدم المتصوفة من أمثال "ايكهارت" كلمة "الاساس" لتعنى أعمق ماهية للروح حيث يتم الاتصال بالله. كما يتحدث ايكهارت أيضاً عن "الهاوية" لله وللروح، وأدخل المتصوفة كلمة "ما لا اساس له" و"الأساس الأصلى". و"الاساس الأصلى" عند "بوهيمى" هو المرحلة الأولى للمسار الألهى، غير المؤسس، الوحدة المغلقة على نفسها، التى تنتج "الأساس" بعدئذ فى المرحلة الثانية. ويشير شلنج أيضاً إلى "الهوية المطلقة" التى تسبق جميع الأسس والوجود بوصفها "الأساس الأصلى"، و"ما لا أساس له".

الاستخدامات الفلسفية النموذجية لكلمة "الأساس" هى :

(١) الاساس هو قضية تتضمن قضية أخرى.

(٢) المبرر للإيمان بشيء ما.

(٣) السبب عند شخص ما للإيمان بالشيء.

(٤) حادثة أو حالة تكون مسئولة عن حادثة أو حالة أخرى.

(٥) المبرر لفعل شيء ما (أو عدم فعله).

(٦) المبرر والدافع لدى شخص ما لفعل شيء معين.

و"الأساس" فى كل حالة من هذه الحالات قد يكون كافياً (وقد لايكون). وفى حالة تفسيره تفسيرًا كاملاً فإنه يستلزم أو يؤسس الحادثة، أو القضية ...الخ ويكون هو أساسها. ومن هنا فإن "ليبتنز" وضع "مبدأ السبب الكافى" الذى يقول : "لاشيء يحدث ما لم يكن له سبب أو على الأقل، مبرر محدد". ولقد نظر "ليبنتز" إلى ذلك ـ وكذلك أتباعه من أمثال فولف ـ على أنه ينطبق على القضايا، كما ينطبق على الأحداث والحالات والأوضاع، فلا تكون قضية ما صادقة ما لم يكن هناك سبب كاف لذلك، حتى إذا لم يكن السبب الكافى معروفاً لنا. ولقد قدم هيجل لهذا المبدأ تأويلاً جديداً، وهو أنه ينبغى أن يُنظر إلى كل شيء لا فى مباشرته السطحية، بل على أنه وضَعَه شيء ما : أى أساسه، (أى أنه نتيجة لهذا الأساس). غير أن النظر إلى الاشياء على أنها ببساطة مؤسسة (أى لها أساس) ليس عند هيجل كافياً على نحو مطلق. فقد رفض المبدأ كمبدأ تفسيرى ومبدأ ابستمولوجى فى آن واحد. وقد صادق على استخدام ليبنتز لهذا المبدأ فى التفسيرات الغائية، لكنه ذهب إلى أن ذلك يجاوز فكرة الأساس إلى فكرة التصور والغرض.

وفى هذا التفسير الرئيسى للأساس يستخدم هيجل فى كتابه "علم المنطق" كلمة "الأساس" فى سلسلة من المعانى الواسعة. فقد ربط أولاً ما هو مؤسس بالشكل. كما ربط الأساس بالماهية، والمادة، والمضمون. وذلك هو الأساس المطلق : الذى يبدأ بأن يكون Grundlage "أى طبقة القاع، أو الحامل، أو المبدأ الأساسى، أو الأساس" ولا يحتاج فى هذه الحالة، ولا يحدد أى نوع جزئى من الشكل أو البنية الفوقية، لكنه ينتهى بأن يكتسب مضموناً خاصاً به، حتى يستطيع أن يحدد الأساس، أساس نوع جزئى من الظواهر.

واذا اكتسب الاساس مضموناً، يعكس تماماً مضموناً للظاهرة التى هو أساسها. فهو أساس "صورى"، وهو يفسر الظاهرة، تفسيراً تاماً. غير أن مثل هذا التفسير (وهو أيضاً

"التعريف") هو - في رأى هيجل - "تحصيل حاصل"، لأنه يفسر لماذا يجعل الأفيون الإنسان ينام، بقوله انه عقار مخدر أو له قوة التخدير. أعنى أنه يعيد تفسير الظاهرة بنفسها[1]. ويذهب هيجل فى كتابيه "ظاهريات الروح" و"علم المنطق" إلى أن تفسير الظواهر عن طريق قوة الجذب مثلاً، هو تحصيل حاصل، يمثل حديث الوعى مع نفسه. ومثل هذا الأساس لا يؤسس الظواهر فحسب، بل يتأسس عليها أيضاً: فمضمون الأساس برمته أستمد من مضمون الظواهر ويتأسس ابستمولوجياً عليها.

وفى المرحلة التالية، وهى مرحلة الأساس الحقيقى، يتميز الأساس فى مضمونه عن الظاهرة. وهيجل هنا يدرس نوعين من هذه الحالة :

أولاً : هناك أسس علمية مثل الثقل (وأسس اللاهوتية مثل : الله) تختلف فى مضمونها عن أى ظاهرة جزئية بفضل التنوع الهائل للظواهر الذى يفترض أن لها أساسًا". لكن مثل هذا الأساس، رغم أنه ليس تحصيل حاصل، يفشل فى تفسير أية ظاهرة جزئية، لأنه يريد تفسير عدد أكثر مما ينبغى فى الظواهر، فلا يستطيع أن يفسر لماذا يكون للظواهر ككل طابع واحد (مثل حركة الكواكب) على خلاف ظواهر أخرى (كالمد والجزر مثلاً).

ثانياً : كثيراً ما يُختار أحد جوانب الظاهرة ويُنظر إليه على أنه الجانب الجوهرى، ويفترض أنه هو الذى تأسست عليه الظاهرة ككل بجميع جوانبها الأخرى، فيؤخذ جانب الردع، مثلاً، من العقوبة ويُنظر إليه على أنه أساس العقاب ومبرره، إلا أن اختيار هذا الجانب هو اختيار تعسفى؛ وتظل العلاقة بين هذا الجانب والجوانب الأخرى عَرَضَية وخارجية، ما لم نجاوز مقولة الأساس وندرس الفكرة الشاملة للظاهرة كلها. ويدرس هيجل أيضاً تحت هذا العنوان ما يسمى "بالتدليل على الأسس" (وهى كلمة مذمومة تقال على المحاجة السوفسطائية) أعنى البحث عن المبررات (مع أو ضد) الأفعال والمعتقدات. ومثل هذه المبررات لا تكون أبداً حاسمة فقد تكون السرقة أو الفرار من أرض المعركة،

---

(1) الفكرة مأخوذة أصلاً من سخرية الأديب الفرنسي "موليير" (١٦٣١ - ١٦٧٣) من الأطباء في احدي مسرحياته حيث يصور لجنة الممتحنين وهي تسأل طبيباً على وشك التخرج لماذا يؤدي الأفيون إلي النوم - فيجيب :

"تسألونني يا معشر الأطباء الأفاضل : لماذا يؤدي الأفيون بالإنسان إلى النوم ؟ والردّ على ذلك هو : "أنه يحتوي على مادة منومة." وتحييه اللجنة :

"برافوا ! يالها من إجابة ! كم أنت جدير بالانضمام إلى زمرتنا!" (المترجم).

مبرراً للمحافظة على حياة المرء، إلا أن مبرراً من هذا القبيل ليس سوى مبرر واحد من بين جوانب مبررات كثيرة مع هذا الفعل أو ضده، لكنه لا يمكن أن يبرره.

وانبثاق هوة بين الأساس ونتيجته، تعنى أن الأساس يحتاج إلى شروط معينة. إذا أريد له أن يُحدث نتيجة. والشرط هو أصلاً تحفظ مشروع أو proviso، وهو من ثم شرط ضرورى من الناحية المنطقية. كالقضية التى لا بد أن تكون صادقة إذا ما أريد لقضية أخرى أن تكون صادقة، كما أنه أيضاً شرط ضرورى من الناحية السببية، فالفعل bedingen يعنى "يشترط، ويحتاج، ويتطلب (مثل شرط النجاح)" و"يسبب و يحدث (كنتيجة لشروط معينة).

ويختلف الشرط عن الأساس : فالجوع، مثلاً، هو الأساس فى تناول الطعام فهو يزودنا فى آن معاً : بمبرر لتناول الطعام ويتجه نحو النهاية إذا لم يكن هناك عائق. غير أن الجوع وحده لن ينتهى بتناول الطعام ما لم يتحقق الشروط ، مثلاً أن يتاح وجود بعض الفاكهة. والفاكهة على خلاف الجوع، هو كائن مستقل واضح، لا يرتبط إرتباطاً ذاتياً بتناولى للطعام. فهى لا تقدّم بذاتها أى مبرر للأكل، ولا أى اتجاه نحو النهاية بتناول الطعام : فالفاكهة ليست شرطاً ذاتياً لتناولى الطعام، لكنها تصبح شرطا له بسبب جوعى؛ فالفاكهة مشروطة بجوعى لتصبح شرطاً لتناولى للطعام. لكن ما أن تصبح الفاكهة مشروط ومتكاملة على هذا النحو فى دائرة جوعى، حتى تصبح متكافئة مع جوعى: فالفاكهة بوصفها هدفا لجوعى، تعطينا المبرر لتناول الطعام وتنتهى بالانتهاء منه. فجوعى والفاكهة التى اشتاق اليها هما شرطان لتناولى للطعام، وكل منهما هو وحده شرط ضرورى فحسب، لكنهما معاً "الشمول الكلى" للشرطين، وبذلك يكفيان لاحداث (الشىء) أى واقعة تناولى للطعام. وكلما أكلت اختفى شرطا تناول الطعام؛ الفاكهة والجوع. فقد امتُصا أو رُفعا فى عملية تناول الطعام التى تؤسسهما أو يتوسطان فيها، والتى تكون بهذا المعنى غير مشروطة. وطالما أن هذه الشروط تُرفع - فإن هيجل بذلك يختلف - مع نظرة شلنج المبكرة فى أن للشىء شروطاً، فقط إذا كان شيئاً.

ويعتقد هيجل أنه فى المعرفة، مثل العالم، يُرفع الاساس والشرط فيما يؤسسانه أو يشترطانه، فالمذهب الفلسفى والدولة السياسية المتطورة يمتصان شروطهما المادية الخارجية. ويكون الأساس فيهما أو مبدأهما الأساسى هو بنيتهما المنطقية الواضحة، وليس المبدأ الذى بدأ منه أو الماهية الكامنة.

□□□


محمد خطاب



التاريخ History

فى اللغة الألمانية كلمتان "للتاريخ" :

(١) الكلمة اليونانية Historia (البحث ـ المعرفة ـ العلم، التفسير المكتوب للبحث ـ الرواية ـ تاريخ الأحداث من الكلمة Historein : "يبحث ، يرتاد") ، وقد دخلت اللغة الألمانية، عن طريق اللغة اللاتينية فى القرن الثالث عشر بكلمة Historie. واستخدام وتطور الكلمة منذ القرن الثامن عشر قد قُمع بظهور كلمة Geschichte بينما ازدهرت الصفة hisorish "تاريخى" والاسم Historiker (المؤرخ). والمعنى الأصلى لكلمة "التاريخ" قريب من معنى كلمة "التجربة". ويميل هيجل إلى إستخدامها لتعنى Empirie أكثر من استخدامها بالمعنى التخصصى الذى يعنى التجربة التاريخية والأحداث. ويتحدث هيجل أيضاً بإزدراء عن "التاريخية" فى اللاهوت، التبحر التاريخى فى الآراء والمؤسسات الدينية على حساب البحث التصورى فى الحقائق الدينية.

(٢) والكلمة الثانية هى Geschichte (قصة، شأن، عمل، تاريخ) وهى كلمة ألمانية قومية، وهى مشتقة من الفعل geschehen (يعمل ـ يحدث ـ يقع) وهى بذلك تعنى أصلاً "حدث ، سلسلة أحداث". لكنها إبتداء من القرن الخامس عشر تساوت مع كلمة التاريخ Historie وأصبحت تعنى الرواية أو التقرير. ومع نمو البحث التاريخى والمعرفة التاريخية فى القرن الثامن عشر أصبحت تعنى ـ بصفة خاصة عند "هردر" ـ "التاريخ" بوصفه بحثاً منظماً للأحداث الماضية. وهى الكلمة التى استخدمها هيجل "للتاريخ".

ولقد تأثر استخدامه للكلمة بقرابتها مع Geschick و Schicksal (القدر) وتشابهها مع كلمة Schicht (حامل ـ طبقة).

وعلى ذلك فلكلمة التاريخ معنيان : سلسلة الأحداث التاريخية وتفسير أو دراسة هذه الأحداث. ومن هنا كان لـ "فلسفة التاريخ" معنيان مناظران : التاريخ النظرى أولاً : مجرى الأحداث التاريخية. وثانياً : طبيعة ومناهج تفسير الأحداث التاريخية. ولقد كانت فلسفة التاريخ قبل هيجل من النوع الأول أكثر منها من النوع الثانى. وكان مؤسس هذه النظرة هو "فيكو. .Vico" الذى ذهب فى كتابه "أصول علم جديد للطبيعة المشتركة بين الشعوب" عام ١٧٢٥ إلى أن الشعوب جميعاً تمر بمراحل ثلاث هى : المرحلة الالهية، والمرحلة البطولية، والمرحلة البشرية، متطورة، بطريقة تقدمية من الفكر الحسى إلى الفكر المجرد، ومن أخلاق البطولة إلى أخلاق الضمير، ومن الامتيازات إلى المساواة فى الحقوق. (وهيجل لا يذكر فيكو فى أى مكان). ولقد وصف فولتير ـ الذى صاغ تعبير "فلسفة التاريخ" ـ فى بحثه "مقال عن العادات وروح الأمم". عام ١٧٥٦ ـ وصف التاريخ بأنه صراع الانسان من اجل الثقافة والتقدم. ويرى "هردر" فى كتابه "أفكار حول فلسفة التاريخ للجنس البشرى" (١٧٨٤ ـ ١٧٩١) أن التاريخ البشرى هو تطور نحو "الإنسانية"، وهو استمرار لتطور الطبيعة ويسير طبقاً للقوانين نفسها. ويعبّر نظام الكون وقانونيته عن قوة وعقل الله. ولقد كتب كانط مقالين نقديين لكتاب "هردر"، كما كتب عدة بحوث عن التاريخ لاسيما بحثه "أفكار عن التاريخ الكلى بقصد المواطنة العالمية" حيث ذهب إلى أن أفعال البشر ـ رغم حرية الارادة ـ تحكمها قوانين كلية، وهى على الأقل فى جانب كبير منها يمكن أن تكشف للمؤرخ عن نمط منتظم. إن هدف التاريخ هو <u>الدولة</u> العادلة العقلانية تماماً، التى سوف تضمن الحرية الضرورية للتطور التام للقدرات البشرية. وتظل فى سلام دائم مع الدول الأخرى المنَظّمة بطريقة مماثلة. وكثيراً ما كان التاريخ يُنظر إليه على أنه محقق للعناية الالهية ـ كما هى الحال عند لسنج وفشته ـ ولحظة الله فى تربية الجنس البشرى التى سوف تحقق اكتمالها فى النهاية.

التفسير الرئيسى للتاريخ يعرضه هيجل فى كتابه "محاضرات فى فلسفة التاريخ" وهو يحمل، فى مقابل تفسير السابقين عليه ـ سمتين متميزتين :

<u>السمة الأولى</u> : أنه يتشكك فى مزاعم المؤرخين الفلاسفة فى تزويدنا بمعلومات عن نهاية <u>التاريخ</u> (أو بدايته) التى فات على المؤرخين التجريبيين إدراكها. والتاريخ عند هيجل ينتهى فى الحاضر. مع حين أنه كثيراً ما كان يصف الحاضر من منظور (التحقق الكامل

للحرية والوعى الذاتى) بحيث يبدو أنه لايترك سوى القليل ليحدث فى المستقبل؛ فإنه يسمح بأن هناك المزيد من التاريخ سوف يأتى ربما من أمريكا ... لكن ذلك ليس من اختصاص المؤرخ[1].

والسمة الثانية : أن هيجل ينظر إلى التاريخ الفلسفى على أنه نظام ثان من البحث يستخدم استخداماً جوهرياً نتائج المؤرخين الآخرين، ولم يكن التباس الدلالة فى كلمة Geschichte عارضاً أو مصادفة : إذ ينبثق التاريخ كرواية للأحداث وفى نفس الوقت كأعمال وأحداث تاريخية بالمعنى الدقيق. والمجتمعات التى لا تكتب التاريخ ليس لها تاريخ : فالأعمال والأحداث التاريخية تتطلب وعياً ذاتياً يكشف عن نفسه فى الكتابة التاريخية. (والطبيعية أيضاً ـ فى نظر هيجل ـ ليس لها تاريخ وإنما هى تتطور وتتغير فى دورات وبطرق متكررة). وتتخذ الكتابة التاريخية ثلاثة أشكال رئيسية : ـ

(١) التاريخ "الأصلى"، حيث يقوم المؤرخ الاخبارى بتسجيل أعمال شعب ما فى فترة زمنية ينتمى هو إليها ويشارك فى روحها[2].

(٢) التاريخ النظرى[3]، وهو يسجل أعمال الماضى، لكنه يجسد روح عصر متأخر، ويؤول الماضى من منظور هذا العصر، وللتاريخ النظرى أربعة أنواع هى :

---

(١) يقول هيجل "أمريكا، اذن ، هى أرض المستقبل، فها هنا سوف يتكشف فى العصور القادمة عنصر هام من عناصر تاريخ العالم، وربما كان ذلك على شكل نزاع بين امريكا الشمالية وأمريكا الجنوبية، إنها بلاد الأحلام لكل أولئك الذى ملّوا وضجروا من مخزن الأسلحة التاريخى فى أوربا القديمة ... الخ" ص ١٦٥ من ترجمتنا العربية للجزء الأول من "محاضرات فى فلسفة التاريخ" ـ دار التنوير ـ بيروت ـ الطبعة الثالثة عام ١٩٨٣ ـ وهى نبوء غريبة فيما عدا أن النزاع أصبح بين أمريكا والعالم بأسره ! (المترجم).

(٢) المقصود بالتاريخ الأصلى ذلك التاريخ الذى يكتبه المؤرخ وهو يعيش "أصل" الأحداث ومنبعها، فهو ينقل ما يراه أمامه أو ما سمعه من الآخرين كما هو. وهنا نجد أن روح العصر التى شكلت الأحداث هى نفسها التى شكلت المؤرخ. وتكون الفكرة التى يكتبها المؤرخ عادة فترة قصيرة نسبياً. ويمكن أن نأخذ ما كتبه مؤرخنا الكبير عبد الرحمن الجبرتى مثلاً لهذا اللون من التاريخ. وباختصار التاريخ الأصلى أقرب إلى اليوميات والمذكرات الشخصية. (المترجم).

(٣) السمة الأساسية فى التاريخ النظرى هى أن المؤرخ لا يعيش الأحداث التى يرويها. وإنما هو يجاوز العصر الذى يعيش فيه لكى يؤرخ لعصر آخر. كما هى الحال مثلاً عندما يكتب مؤرخ معاصر تاريخ مصر الفرعونية. (المترجم).

(أ) "التاريخ الكلى" الذى يسجل كل تاريخ شعب ما أو بلد ما أو العالم، على أساس أعمال المؤرخين الأصلى[١].

(ب) "التاريخ البرجماتي" الذى يحاول أن يتمثل الماضى فى الحاضر، ويستمد منه دروساً للحاضر[٢]. ويعتقد هيجل أن التاريخ يتضمن تطوراً وأن أى طور من أطواره يلغى شروط انبثاقه، وقد ألزمه ذلك أن ينظر إلى الفترات التاريخية الألمانية على أنها ليس لها صلة وثيقة مباشرة بالحاضر. ويستنكر هيجل تفسير الأعمال التاريخية فى ضوء بواعث تافهة لا تتميز بها أى فترة تاريخية. ومن ثم فقد رفض التاريخ البرجماتى. كنوع من أنواع التاريخ[٣].

(جـ) "التاريخ النقدى" وهو عبارة عن نقد للروايات التاريخية الأخرى من حيث مصادرها ومعقوليتها فى "تأريخ التاريخ".

---

(١) هذا النوع من التاريخ يقترب كثيراً من التاريخ الأصلى خاصة إذا اقتصر غرض المؤرخ على سرد الأخبار التاريخية لبلد ما أو لشعب من الشعوب. أعنى أنه يصبح عرضاً لحوليات كاملة أو رواية لأحداث خلت يحاول فيها المؤرخ أن يبرز الماضى فى صورة واضحة كما لو أنه عاش الاحداث التى يرويها بالفعل. قارن ذلك كله فى المقدمة التى صدرنا بها ترجمتنا لكتاب هيجل "محاضرات فى فلسفة التاريخ" ص ٣٢ وما بعدها (المترجم).

(٢) التاريخ البرجماتى أو العملى يهتم أساساً باستخلاص العبر والعظة. والمبادئ والقيم والدروس الأخلاقية من أحداث الماضى. فهو يدرس التاريخ أساساً لا بقصد تفسيره أو فهم أحداثه، وإنما الهدف الرئيسى عنده استخلاص الدروس الماضية التى يمكن الاستفادة منها فى العصر الحاضر. وهذا الفهم موجود فى كتاب ابن خلدون "كتاب العبر. وديوان المبتدأ والخبر فى أيام العرب والعجم والبربر. ومن عاصرهم من ذوى السلطان الأكبر" الذى يقول فى مقدمته أن فن التاريخ، فن عزيز المذهب جم الفوائد شريف الغاية إذ هو يوقفنا على أحوال الماضيين من الأمم فى أخلاقهم.. الخ "انظر مقدمتنا السالفة الذكر ص٣٨ (المترجم).

(٣) يرفض هيجل الطريقة البرجماتية التى أساءت إلى الشخصية العظيمة. عندما حاولت أن تتعقب البواعث الخفية التى تكمن وراء الوقائع الصريحة للتاريخ. فالمؤرخ يظن نفسه فى هذه الحالة يكتب بعمق أكثر لو أنه استطاع أن ينزع الهالة التى تحيط بمن عظّمناه... فيرى الزهو. والطموح، والطمع... البواعث الحقيقية الفعالة. ولولا ذلك فلن يكون للتعارض المزعوم بين الجوانى أو الباطنى (نية العمل)، وبين البرانى أو الظاهرى (مضمون العمل) ـ أى معنى. وعلى ذلك فالجوانى والبرانى لهما مضمون واحد. والنظرة الصحيحة هى عكس ما يقول به أولئك المتحذلقون من العلماء والباحثين ..." موسوعة العلوم الفلسفية ص ٣٤٧ ـ ٣٤٨ من ترجمتنا العربية السالفة الذكر. وانظر أيضاً ما يقوله هيجل عن "التاريخ البرجماتى" ص ٧٤ وما بعدها من ترجمتنا العربية (المترجم).

(د) تواريخ لمجالات خاصة مثل : الفن، والحق، والدين، والفلسفة.

ويرى هيجل فيما تزعمه مثل هذه "النظرة الكلية" ما يشكل انتقالاً من التاريخ النظرى إلى :ـ

(٣) التاريخ الفلسفى : ويستخدم المؤرخ الفلسفى النتائج التى وصل إليها المؤرخ الأصلى، والمؤرخون النظريون لكى يقوم بتأويل التاريخ على أنه التطور العقلى للروح فى الزمان، وذلك شيء يفلت من صنّاع التاريخ ومن المؤرخين الآخرين. فروح العالم التى تجسّد الفكرة تحقق عن طريق انفعالات الأفراد لاسيما الأبطال أو الشخصيات التاريخية من أمثال : الاسكندر، وقيصر، ونابليون الذين ـ مع ادراك مبهم فقط لغرضهم التاريخى، ولكن يقودهم "دهاء العقل" ـ تسببوا بطريقة قسرية فى ظهور حقبة جديدة، تجسّد مرحلة أعلى وجديدة للروح. ويذهب هيجل ـ على خلاف كانط وفولتير إلى أن هؤلاء الأبطال لا ينبغى الحكم عليهم على ضوء القواعد الأخلاقية أو الاجتماعية الشائعة.

ولقد ألقى هيجل محاضرات لا عن تاريخ العالم فحسب، بل عن تاريخ الفن، والدين والفلسفة. غير أن نظرته التاريخية تتجلى بعمق فى كل كتبه، وهى تترابط مع السمات المتنوعة لفكره :

(١) فالفرد تابع لبِنى الروح الموضوعية والمطلقة التى تتطور عبر التاريخ بوضوح أكثر من الأفراد أنفسهم. (وهكذا يحتاج التاريخ البرجماتى إلى أن يلوذ بالبواعث الشخصية التافهة).

(٢) المراحل الماضية لأى كائن تُرفع فى حالته الراهنة أو الحاضرة حتى أن الفهم الكامل للحاضر يتطلب معرفة بالماضى "فما نحن عليه الآن، نحن عليه فى الوقت نفسه تاريخياً" (محاضرات فى فلسفة التاريخ).

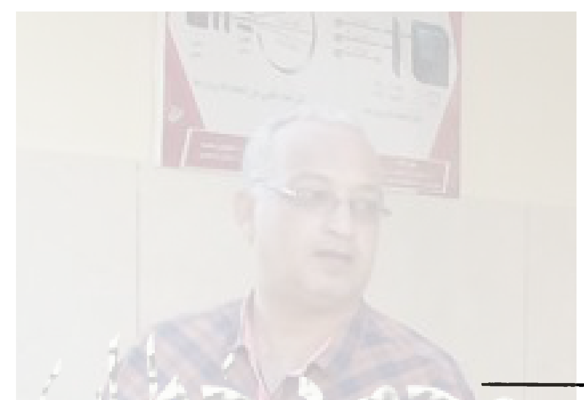
(٣) لكن المرء لا يستطيع أن يفهم شيئاً ما عن طريق معرفته فقط بتاريخه؛ فالفهم الفلسفى، أو الفهم اللاهوتى، يتضمن أكثر من تسجيل بسيط للمعتقدات الفلسفية أو الدينية الماضية. فلا بد أن نبيّن كذلك ما فى هذه المعتقدات من عقلانية وتطور.

(٤) المراحل الماضية للأنسانية تختلف اختلافاً جذرياً عن حالتها الراهنة: فالناس فى الماضى يفكرون ويسلكون بطرق تختلف اختلافاً نسبياً.

(٥) غير أن صور الفكر والفعل الماضية، ترتبط بصور فكرنا وأفعالنا بطرق يمكن فهمها فهماً عقلياً، لا بالمنطق التقليدى، بل بمنطق هيجل: منطق الصراع والتطور.

(٦) طالما أن المسار التاريخى عقلى، فإن المصير التاريخ لنظرية ما، أو لطريقة من طرق الحياة، يعكس قيمتها الأخلاقية، العقلية المطلقة[1]. "فتاريخ العالم هو محكمة العالم" (أى الحكم النهائى).

وهذه العبارة الأخيرة أخذها هيجل من قصيدة لـ "شلر" عنوانها "الاستسلام".



(١) قارن "فلسفة الحق" فقرة رقم ٣٤٠ ، و"موسوعة العلوم الفلسفية" الجزء الثالث فقرة رقم ٥٤٨ (المؤلف).

I

الأنا :

كلمة "أنا" فى اللغة الألمانيـة المألوفة هى الضمير الشخـصى الأول المفرد وهى تقابل "أنت" و"هو" ...الخ. لكنهـا يمكن كذلك أن تكون أسـماً : (الأنا ، أو الذات) وهى تشير عندئذ إلى فردية شخص ما، أو ذات ما أو أنا معيّن (فى مقابل اللا ـ أنا).

كمـا تشير إلى جـزء واحد من فرديتـه مثل "أفضل ذات له" . وعـندئذ لم تعد الأنا تقابل "أنت" أو "هو" ...الخ مادام فى استـطاعتى أن أتحدث عن "أناك"، و"أناه" بقدر ما أتحـدث عن "أناى" . وهى أيضاً يمـكن أن تُجمع فـيقول المرء : لكل فـرد ذاتان: أناه المألوفة، وأناه الأفضل.

تُنسب الخواص، والحالات، والأنشطة إلى الحيوانات، والموضوعـات غير الحية، بقدر ما تُنسب إلى الموجودات البشرية. لكن البشر وحدهم وفى سن معينة هم القادرون على أن ينسبـوا إلى أنفسهم خواص معـينة باستخدام كلـمة "أنا"، وحتى قدماء اليـونان كان فى استطاعتهم أن يفعلوا ذلك. لكن الأنا ـ فيما يقول هيـجل ـ قد أصبحت موضوعاً صريحاً واضحـاً فى الفلسفة فقط مع عـبارة ديكارت : "أنا أفكر، إذن أنا موجـود". ولا تشمل الأنا ـ فى رأى ديكارت ـ جمـيع السمـات التى يمكن أن ينسبهـا المرء لنفســه باستخـدامه لكلمة "أنا"، بل هى تشـمل فكر المرء فحسب، بما فى ذلك الحـالات الذهنية التى يكون المرء على يقين من حدوثهـا على نحو مباشر، لكن ليس حالاته الجسـدية. وهكذا يستنتج ديكارت أننى شىء مـفكر Res Cogitans يمكن أن يُنسب اليه المرء سمـات مثل : الفاعلية والخلود. ولقد فشل هيوم فى العثـور على "شىء مفكر" عندما نظر إلى داخل نفسه، أو

أى انطباع يناظر "الأنا"، مما أدى به إلى رفض، لا فقط الشيء المفكر، بل أيضا "الأنا" بما هى كذلك [١]، إلا أن كانط ذهب إلى أنه ـ على الرغم من أن الأنا ليست كياناً مادياً، فإن الأنا، أو "الأنا أفكر" هى افتراض سابق لكل عمليات التمثل عندنا (بالمعنى الواسع لكلمة التمثلات) ـ ومن ثم فلابد أن تكون قادرة على مصاحبة جميع هذه التمثلات. والأنا ـ الآن ـ تستبعد جميع الحالات الذهنية، وأيضاً المادية، مادامت فحسب الذات التى تمر بالتجربة فأى شيء أشبه إلى نفسى باستخدام كلمة "أنا" هو فى الحال موضوع أو محمول "للأنا" وليس هو "الأنا" نفسه. ويشكل الأنا بهذا المعنى نقطة البداية عند فشته (وعند شلنج) فى "نظرية المعرفة". غير أن "الأنا" ـ الآن ـ لم تعد تقابل " لا أنا الأفراد الآخرين، ولا "اللاأنا" فهى تسبق التمايز بين الأنا واللاـ أنا، وكذلك بين الأفراد المتميزين، فهى قوة خلاّقة تنتج "اللاـ أنا"، والتمايز ذاته بين "الأنا" و"الأنت"؛ لكنها تفعل ذلك بفضل الصعوبات المنطقية المتضمنة فى الأنا التى تشمل كل شيء، ولا يقابلها شيء. الأنا التى يشير إليها فشته ـ وكثيراً ما يشير إليها هيجل ـ على أنها : أنا = أنا بسبب الهوية الذاتية فهى كل ما يمكن أن يُنسب إليها وبسبب أنها انعكاس ذاتى أساساً: لهذين السببين معاً : فهى لا توجد إلا بفضل إدراكها لذاتها، وانتاجها لنفسها فحسب.

ويرفض هيجل وجهة النظر التى تقول ان الفلسفة - والمنطق بصفة خاصة ـ ينبغى أن تبدأ بالأنا المطلق، فأنا = أنا تحتاج إلى توسط تمهيدى، أو إذا ما أُخذت فى مباشرتها فهى مرادفة للوجود الخالص[٢]. وهو ينظر إلى القدرة البشرية الفريدة على التجريد : أن تجرد جميع السمات المتعينة فى شيء ما وأن تركز وجود هذا الشيء فى نقطة واحدة هى الوجود للذات. وذلك بقولها أنا فهو قول له أهمية قصوى فحرية الأرادة ووعينا الذاتى يضربان بجذور عميقة فى هذه القدرة. غير أن ادراكى للأنا، أى ادراك المرء لهويته الذاتية العارية هو بداية الوعى الذاتى فقط، والروح: إذ يتطلب الوعى الذاتى الكامل لذات المرء على أنه فرد يعيش بين آخرين فى عالم تشكله الذات.

---

(١) عبارة هيوم هى : "انى كلما توغلت داخلاً إلى صميم ما أسميه نفسى، وجدتنى دائماً أعثر على هذا الإدراك الجزئى أو ذاك ... لكننى لا أستطيع أبداً أن أمسك بهذه "النفس" أو (الأنا) فى أى وقت بغير ادراك ما. كما أنى لا استطيع أبداً أن أرى شيئاً على الإطلاق فيما عدا هذا الإدراك". . (المترجم).

(٢) قارن "الوجود الخالص يشكل البداية لأنه من ناحية فكر خاص، ومن ناحية أخرى مباشرة بالذات بسيطة وغير متعينة؛ والبداية الأولى لا يمكن أن يتوسطها شيء، ولا يمكن أن تتعين بأكثر مما هى عليه". موسوعة العلوم الفلسفية ص ٢٣٧ (المترجم).

وللأنا عند هيجل سمات خاصة متعددة :

(١) الأنا هي أساساً انعكاس ذاتي. فإدراكي للأنا هو في آن معاً ضروري وكاف للمرء لكي يكون "أنا أو لديه أنا". ومن ثم فالأنا لا هي شيئاً ما، ولا هي جوهراً.

(٢) الأنا بما هي كذلك كلية بمعنى أنها غير متعينة تماماً : فإدراكي للأنا، وقولي "أنا" يجردها من كل سمة متعينة ترد إلى ذهن المرء : كالجسد أو البيئة المادية. وتشارك الأنا في هذه السمة كلمات "هذا" و"ذاك" التي يعني استخدامها أيضاً تجريدها من كل سمة متعينة بشرية أو غير بشرية يمكن الاشارة إليها. (انظر "ظاهريات الروح" الكتاب الأول : "الوعي"). غير أن الموضوعات غير البشرية لا تطبق هذه الكلمات على أنفسها، فليس في استطاعتنا أن نتصورها، مثلاً ، محتفظة بهويتها عبر التغيرات الكيفية العنيفة التي نستطيع، في الخيال، أن نخضع لها أنفسنا والموجودات البشرية الأخرى.

(٣) الأنا كلية بالمعنى المتميز، لكنه مترابط الذي لا ينجح فيه ادراكي للأنا، واستخدامي "للأنا" بما هي كذلك، إلا في الظن أو "الرأي"، في تمييز فرد واحد معيّن بين أفراد آخرين : فكل شخص هو "أنا" أو "هذا الفرد الجزئي". وهذه السمة أيضاً تشترك فيها "الأنا" مع "هذا". وكلية كلمة "هذا" لها مغزاها عند هيجل، فهي تمكنه من رفض التجربة الفجة لليقين الحسي، والمطالبة باستنباط وجود الموضوعات الفردية ("ظاهريات الروح" ـ الكتاب الأول، و "المجلة النقدية للفلسفة"). غير أن لكلية الأنا معنى أضافياً فأنا أشارك في محور الفكر العقلي مع جميع البشر الآخرين. وعندما أتركز في ذلك وحده متجرداً من جميع خصائصي الذهنية والمادية: فأنني أفقد كل معنى لذاتي كفرد جزئي، وحين أفكر تفكيراً منطقياً بصفة خاصة فإنني أُمتص تماماً داخل موضوع تفكيري.

(٤) غير أن المرء لا يستطيع أن يكون أنا تدرك نفسها فحسب؛ فإدراك الأنا يتضمن جسداً من نوع معين. ويستلزم أيضاً وجود الوعي ـ وهو مرتبط به ـ بعالم متميزّ عنه. عالم لابد للأنا، مع مشاركة الأنوات الأخرى ـ أنا ترفعه ومن ثم تعود إلى نفسها بوصفها روحاً. وتكون الأنا بذلك كلية نشطة تتضمن أساساً الجزئية والفردية فهي كلي عيني بأحد معاني هذا التعبير.

ومادامت الأنا كليـة على هذا النحو تمامـاً، فأنها مع ذلـك تحتاج إلى آخـر تعود إلى نفسها بعد رفعه لها؛ ويتـمثل هيجل الأنا فى الفكرة الشاملة التى هى أيضاً كلية تماماً ومع ذلك تتطور إلى الجزئية والفردية. غير أن التمثل لا يعـتمد فقط على اعتقاد هيجل أن الأنا تمثل الفكرة الشاملة أفضل تمثـيل (أفضل، مثلاً، من بذرة النبات)، وإنما يعتـمد أيضاً على إيمانه بأن الأنا متحدة ـ فى أساسها ـ مع الأفكار الكلية أو التصورات التى تنشرها؛ فأنا لا أستطيع أن أبعد نفسـى بطريقة متماسكة عن أفكارى، على نحو مـا أستطيع أن أبتعد عن رغباتى وادراكات الحسية ـ بأن أفترض، مثلاً، أنه يمكن أن تكون على خلاف ما هى عليه أو بأن أنظر إليها على أنها قوى غـريبة عنى تسيطر علىَّ بقوتها، طالما أن ادراك الأنا ذاته، وفعل التباعد بين ذاتى وبين ما أرى أنه "اللا ـ أنا" يتضمنان فكرة الأنا وأفكار أخرى مثل فكرة الاختلاف. وهكذا فـإن تطور الأنا من الوعى حتى يصل إلى الوعى الذاتى الكامل، زوَّد هيجل بنموذج لبنية العالم التى صوّرها فى مذهبه : فالفكرة الشاملة أو الفكرة المنطقية توضع فى ضدها فى الطبيعة، وهى فى مستوياتهـا الدنيا غريبة ـ نسبياً ـ عن الفكر. لكنها تتقدم عن طريق المراحل الأعلى لتصل إلى مستوى الروح الإنسـانى التى تفهم الطبيعة شيئاً فشيـئاً، وتصل فى النهاية ـ فى الفلسـفة ـ إلى إدراك الفكرة الشاملة أو الفكرة المنطـقية . ويميل هيجل إلى أن يجعل هذه الأنا الكونية وتطورها مساوياً لله.



الفكرة Idea مأخوذة من كلمة الفكرة اليونانية التى تعنى الصورة، والشكل، والهيئة، والوجه، والمظهر (لشيء ما) ـ فهى كلها ترتبط ارتباطاً وثيقاً "بالفكرة" : ويمكن أن تكون مرادفة "لفكرة ما"، أو "تصور ما"، أو "عملية التصور"، أو "صورة" أو "معتقد" أو "خيال" أو "خطة" (بالمعنى المألوف لهذه الكلمات، وليس بالمعنى الهيجلى) ـ لكنها اكتسبت أيضاً معانى فلسفية متنوعة خلال تاريخها المعقد.

فالفكرة أو الصورة ـ أو المثال ـ عند أفلاطون هى مثل أعلى يقابل الظواهر التى "تحاكيه" أو "تشارك فيه" ـ وهو موجود تماماً، ثابت لا يتغير، كامل، وكلى : فمثال الجمال، مثلاً جميل إلى أقصى حد وعلى نحو دائم، وهو المسئول عن كل جمال عابر أو زائل أو ناقص، موجود فى الأشياء المحسوسة. وليس الفكرة (أو المثال) كياناً ذهنياً (أو مادياً) ـ وإنما ادراكنا المبهم لها يمكننا من التفكير فى الأشياء الجزئية، وهدف الفلسفة هو الصعود عن طريق الجدل إلى تأمل غير تجريبى للمثل. وتشكل المثل نسقاً هيراركياً (فى محاورة الجمهورية) يتربع مثال الخير على قمته. و"المثال" بهذا المعنى لا يقابل "الواقع" أو "الواقعى"، مادامت المثل ـ على خلاف الجزئيات ـ واقعية تماما ـ وعلى الرغم من أن نظرية أرسطو تقول أن الصور أو الكليات محايثة للجزئيات، وليست مفارقة لها، فإن نظرية أفلاطون واصلت وجودها فى الأفلاطونية المحدثة، وخلال العصور الوسطى حيث أصبحت "الواقعية" تدل على النظرية التى تقول ان الكليات سابقة على الجزئيات ومنفصلة عنها.

وفى الفلسفة الانجليزية والفرنسية الحديثة المبكرة أصبحت "الفكرة" تدل على كائن ذهنى يعبّر عنه "المثل"، إلا أن كانط استخدمها بمعنى يقترب من معناها عند أفلاطون : فالأفكار تصورات للعقل، وليس ثمة موضوع يناظرها نصل إليه من خلال التجربة، فهى ضرورية وليست تعسفية. والأفكار إما خالصة وترنسندنتالية (مثل : فكرة الحرية، والله، والعالم ككل) أو مشتقة وتجريبية نوعاً ما (مثل فكرة الفضيلة، والدولة الكاملة، والفلسفة). ولايمكن للعقل النظرى أن يستنتج وجود أفكار متعالية مناظرة للأفكار الخالصة

مثل: الحرية، والله، والخلود، لايمكن أن تكون له فعالية إلا عن طريق العقل العملى فيكون لها استخدام عملى جوهرى. لكن كلا النوعين من الفكرة رغم أنهما لا يشكلان تجربتنا، مثلما تفعل تصورات الفهم، لهما استخدام منظم لفهمنا النظرى : ففكرة الله، مثلاً، تمكننا من النظر إلى العالم على أنه نسق منظم، وفكرة الغرض تقود فهمنا للكائنات الحية.

ولقد رحب خلفاء كانط باحيائه للأفكار الأفلاطونية : فتحدث "شلر" عن "فكرة الإنسانية" ، بمعنى تصور العقل الذى ينبغى أن يتحقق تحققاً كاملاً، ورأى شلنج أنها "قوى تعلو على الطبيعة" وتحكم الطبيعة والفن، فى حين رآها "شوبنهور" النموذج الأصلى الذى يحاكيه الفن.

ولاستخدام هيجل "للفكرة" عدة سمات متميِّزة :-

(١) فالفكرة ليست ذاتية ولا كائناً ذهنياً : وهى بذلك تفترق عن التمثل ولا تقابل "الواقع" أو "الوجود بالفعل" إلا من حيث أن هذه الأخيرة مقولات دنيا متضَّمنة فى الفكرة أو مرفوعة فيها. فالفكرة هى التحقق الكامل أو التحقق الفعلى للفكرة الشاملة (التى هى بدورها ليست كياناً ذهنياً). ومن هنا كانت الفكرة حقيقية أو هى الحقيقة.

(٢) ليست الفكرة مفارقة ولا منفصلة عن الجزئيات : وإنما هى تتحقق تحققاً كاملاً فى أنواع معينة من الجزئيات. وبغض النظر عن احترام هيجل لأفلاطون فإنه يرفض النظرة المزدوجة إلى العالم (انظر مصطلح "الظاهر") ويميل أكثر إلى وجهة نظر أرسطو التى تقول ان الأفكار موجودة فى الأشياء.

(٣) ليست الفكرة "مثلاً أعلى" ينبغى علينا أن نحققه : بل هى موجودة فعلاً فى الحاضر. ومن ثم فليست الأفكار عملية بالمعنى الكانطى.

(٤) الأفكار العقلية لكنها لا تنظم ، ببساطة ، فهمنا للعالم : ففكرة الحياة مثلاً، تتضمن الغرضية تماماً مثلما تتضمن الأنظمة الآلية فكرة السببية.

ولنظرة هيجل القائلة بأن الفكرة تُحقق التصور (أو الفكرة الشاملة) تحققاً كلاً - جذورها عند كانط. وعلى خلاف الموضوع الحسى، فإن الموضوع الذى يتطابق مع الفكرة الخالصة تحدده تماماً فكرته أو تصوره، مادامت المادة الحسية الاضافية مطلوبة لوجوده أو لمعرفتنا بوجوده. ومثل هذا الموضوع (الله، مثلاً أو العالم ككل) هو بهذا الشكل غير مشروط، فهو لا يعتمد على شيء آخر من أجل وجوده سوى طبيعته الخاصة، وفكرته

الشـاملة. ومن ثم فـإن الفكرة الأولية عنـد هيجل هى العـالم ككل، وهو على خـلاف الكائنات الجزئية الموجودة بداخله، لا يعتـمد على شىء خارج ذاته، وهو بذلك يتفق تماماً مع فكرته الشاملة؛ غير أن العالم لا يخلو تماماً من الشروط ، والقول بأنه محدد تحديداً تاماً بفكرته الشاملة لا يعنى أنه ينبثق بغته. فقد عدَّل هيجـل فى فكرة اللا المشروط، فما هو غيـر مشروط لم يعـد هو ما يفتـقر إلى الشروط تماماً، وإنمـا هو الذى يرفع مثل هذه الشروط كما حـاز عليها. وهكذا فإن العالم مسـار، لكل طور من أطواره شروط، لكنها شروط مرفوعـة عن طريق الطور التالى. من هذه الأطوار الرئيسية نجـد، مثلاً، أن الفكرة المنطقيـة شرط للطبيـعة، التى هى بدورها شرط للروح، التى تكون عـندئذ شرطاً للفكرة المنطقية، وهكذا نجد أن العالم دائرة من الشروط المتتالية المرفوعة.

غير أن هذه الفكرة عن الكل الذى تحدده فكرته الشـاملة. وتُرفع بالشروط الخارجية ـ قد تحـولت على يد هيجل إلى موضـوعات داخل العالم : فـالحياة هى الفكرة المبـاشرة، والكائن الحى هو الذى يحدد ذاته نسبيـاً، أعنى هو الذى يتحدد عن طريق الفكرة الشاملة المطمورة بداخله، فهو يمتص فى ذاته الشروط الخارجية، وينتفع بها طبقاً لفكرته.

وفكرة "الفـكرة" تتطور فى المـنطق [١]، وفكرة الحـياة ليست سـوى طورها الأول فحسب. والكائن الحى هو على اتفاق مباشر مع بيئته لكن فى الطور التالى الذى هو فكرة المعرفة نجد أن هناك صراعاً بين الفكرة الشاملة وبين مجال موضوعى غريب تصارع الفكرة الشاملة لتتغلب عليـه. والفكرة الشاملة هنا ليست خطة مختبـئة فى بذرة أو جرثومة وإنما هى الأنا* ومصادرها التصورية. وهذه الفكرة تنقسم فرعياً إلى فكرة الصادق أو الحقيقى، أو المعرفـة بمعناها الصحـيح، وفكرة الخير أو الأخـلاق، وتكافح الأنا لكى تفهـم بيئتـها بطريقة نسقية، وعنذئذ تحولها إلى شىء يتفق مع فكرتها عن الخير. والفكرة فى هذه الحالة ليست هى الاتفاق المتـحقق بالفعل بين الفكرة الشاملة والموضوعـية، بل هى الفكرة بأحد المعـانى التى استـخدمهـا فيـهـا كانط: مـثل أعلى للاتفـاق الكامل بين الفكرة الشـاملة والموضوعية الذى تصارع من أجل تحقيقه لكنها لا تصل إليه أبداً. (وتقدم "محاضرات فى علم الجمال" لهيجل فكرة الجمـال التى هى أيضاً المثل الأعلى الذى يكافح الفن ـ التصوير الحسى للفكرة المطلقة ـ).

---

(١) الفكرة هى آخر قسم فى المنطق. وهى تنقسم إلى : الحياة ـ المعرفة بصفة عامة ـ المعرفة الصحيحة ـ الارادة ثم نصل فى النهاية إلى الفكرة المطلقة. قارن "موسوعة العلوم الفلسفية" ص ٤٤٧ وما بعدها من ترجمتنا العربية (المترجم).

وعدم كفاية الفكرة بهذا المعنى يؤدى إلى الفكرة المطلقة : الطور الأخير من أطوار المنطق. والفكرة المطلقة هى أو لا وببساطة موضوع المنطق أو هى الفكرة فى ذاتها ولذاتها. ويشمل ذلك بداخله، القسمة الثنائية التي اكتنفت فكرة المعرفة كما يعمل على رفعها - القسمة مثلاً بين الذاتية والموضوعية. وهى كل يحدد نفسه ويمايز ذاته : أنها المنطق وقد تجرد من شروطه البيئية والتاريخية، ويستمد أفكاراً من أفكار أخرى دون أن يلجأ إلى الظواهر التجريبية. وليس هناك صرع بين المنطق وموضوع مادام المنطق هو ببساطة تفكير حول التفكير، أو أفكار عن أفكار، فالفكرة الشاملة هى فى اتفاق تام مع موضوعها وهكذا نبلغ الحقيقية.

وعندئذ تعاود الفكرة الظهور فى مملكة الطبيعة بوصفها الفكرة فى آخرها، لكنها تظهر كذلك فى كيانات مختلفة أرفع نسبياً داخل العالم من ذلك مثلاً أنها تظهر فى الحياة الأخلاقية والدولة. ويكون فى ذهن هيجل فى هذه الحالة عدة نقاط :

(١) الدولة إذا ما حققت فكرتها فهى ما ينبغى أن تكون عليه ؛ أى أن الفرد يكون فى بيته وهو فى هذه الدولة. ولن يكون هناك سوء اتفاق بين مثله العليا وبين العالم الأخلاقى الذى يعيش فيه.

(٢) الدولة هى كل عضوى يحدد ذاته ويتمايز نسبياً.

(٣) وهى بذلك تشكل وتصوغ الأفراد الذين تتألف منهم. فليس الأفراد مستقلين عنها، بل أنهم إذا ما أصبحوا كذلك، وفقدوا الاحترام لمؤسساتهم السياسية والأخلاقية، فإن الدولة تموت، كالبدن الذى يفقد روحه.

(٤) وتمثل الدولة "أنوعاً" مختلفة من القسمة الثنائية وتتغلب عليها مثل: الكلى، والجزئى، والفردى.

وللفكرة عند هيجل أكثر من تطبيق وأكثر من مغزى مختلف. وذلك يعكس تعقد فكرته عن التصور (أو الفكرة الشاملة) : فالتصور هو خطة مبدئية (فى البذرة) قوة باطنية محددة، (وهو بالمعنى الحرفى، وبالمعنى المجازى روح الجسد) وهو مثل أعلى معيارى، وهو نسق تصورى، وهو الأنا الذى يعرف. وبالتالى يختلف مغزى الحد المقابل ("الواقع" أو "الموضوعية" ...الخ) وتحقق التصور (أو الفكرة الشاملة). والفكرة عند هيجل (كالمثال عند أفلاطون) هى نتاج محاولة اذابة الانطولوجيا والابستمولوجيا، والتقييم ...الخ وصهرها فى مجموعة واحدة من التصورات.

كلمة مثل أعلى، أو "مثالى" فى اللغة الألمانيـة، كما هى الحال فى اللغة الإنجليزية، تحمل معنين معاً : (١) الاسم : "مثل أعلى"، و(٢) الصفـة "مثالى". وللصفة اشتقاق فرنسى يكاد يكون مـرادفاً هو (٣) Idell وهو ينتج أسماً آخر (٤) الصـيغة المثاليةIdeality أى خاصية أن تكون مثالياً و(٥) الفعل "أن تجعله مثالياً".

١- المثل الأعلى فى الاسـتخدام المـألوف هو الهدف أو النمـوذج الذى يسعى الجـهد البـشرى فى أى مـجال إلى تحـقـيقـه : فى مجـال التـربية أو السـياسـة، أو الفن، أو العلم... الخ. وقـد يكون هذا المثل الأعلى تصوراً مـجرداً مـثل العدالة الكاملـة، أو الفرد المتخيَّل (أو الدولة المثـالية عند أفلاطون) أو فرداً موجوداً (مثل سـقراط) ننظر إليه على أنه يجسد مثل هذا التـصور. ويمكن للمرء أن يسعى، عقلياً، نحو مثل أعلـى حتى لو أعتقد أنه لايستطيع تحـقيقه تماماً أو أنه حـتى يمكن تحقيقه، طـالما أن المرء يعتقد أن سعـيه سوف يجعله يقـترب من هذا المثل الأعلى. والمثل الأعلى عند كـانط هو الفرد المتـصَّور على أنه يتطابق تطابقاً تامـاً مع الفكرة. وعلى ذلك فهناك مُثل عليـا خالصة (مثـل : الله، والخير الأقصى) ومُثل تجريبية (مثل الجمـال الكامل، والسعادة التامة). وهذه المُثل العليا ليس لها واقع موضوعى، لكنها تُنظِّم جهودنا المعرفية والعملية.

ويستخدم هيـجل "المثل الأعلى" بمعنى واسع مشابه فى كتاباته المبكرة (فـالمسيح مثلاً يجسّـد المثل الأعلى) وفى مناقشـته لآراء الآخرين. لـكنه يفضل أن يجعل للـمثل الأعلى معنى جمالياً فحسب. وهـو معنى لا يتطلب منا فقط الإشارة إلى الفن، بل أيضاً الإشارة إلى جمال الجسد كتعبير عن الروح. لكنه يستخدم هذا المعنى كثيراً فى كتابه "محاضرات فى علم الجمال"، وسبب هذا الحصر هو ما يأتى : المثل الأعلى عند هيجل ـ كما هو عند كانط ـ تجسيد للفكرة فى فـرد ما. غيـر أن الأفراد الواقعـيين كالدولة، مـثلاً، يمكن أن يجسـدوا الفكرة دون أن يتـضمنـوا سوء التطابق بين الفـكرة والواقع الذى يوحى به المثل الأعلى. لكن هيجل ـ على خلاف كانط ـ ينفر من الكائنات المثالية الخيالية التى لم تتحقق وإنما ينبغى عليـها أن تتحقق. (فقـد رأى أن الدولة عند أفلاطون هى وصف لدولة المدينة

عند اليونان. وليست مثلاً أعلى). لكن العمل الفنى كالتمثال، مثلاً، (أ) فرد حسى فعلى، ومن هنا فهو ليس مجرد مثل أعلى، (ب) يصور فرداً حسياً كالجسم البشرى، مثلاً، فهو مثل أعلى بمقارنته بفرد موجود بهذا الحجم طالما أنه يخلو من النواقص والعيوب التى تكون فى أى فرد موجود، (جـ) لا يعرض فقط للفكرة المطلقة فى شكل حسى، لكنه هو نفسه يمثل الفكرة، طالما أنه كل يحتوى على ذاته نسبياً، ويرفع شروطه المادية التى انتجته، ويتفق تماماً مع شكله ومضمونه. وهكذا يساوى هيجل بين فكرة الجمال ـ الفكرة فى شكل حسى ـ وبين المثل الأعلى.

(٢) للصفة مثالى (وهى ترتبط بالفكرة والمثل الأعلى) ثلاث معانٍ :

(أ) "مثالى ، نموذجى ، نموذج.

(ب) تقابل "الواقعى" لا المادى ولا الشيء المحسوس.

(جـ) تقابل "الواقعى" بمعنى آخر، بمعنى ما لا يوجد إلا فى الفكر أو الخيال.

ويستخدم هيجل كلمة "المثالى" بالمعنى الثانى وهو يناقش آراء الآخرين. لكن معناها المفضل عنده هو المعنى الأول. ويرتبط حصراً بالجمال لاسيما الفن ـ كما هى الحال فى المثل الأعلى (وهو معنى يرتبط بالمثل الأعلى أو فكرة الجمال).

(٣) وتختلف كلمة "المثال" الألمانية فى الاستخدام الشائع قليلاً عن كلمة "مثل أعلى". فيما عدا أنه يحتمل أن يقلّ استخدامها بالمعنى الأول لكلمة "المثالى" النموذجى أو النموذج). وعند هيجل بالمقابل تتميز كلمة "المثالى عن "المثل الأعلى": فالمثالى ترتبط "بالفكرة" أكثر من ارتباطها "بالمثل الأعلى"، وهى بمعانيها الشائعة تصبح قريبة أكثر من المعنى الثانى. مادامت كلمة "المثالى" تتقابل ـ على الأقل فى البداية ـ مع "الواقعى". (ولا يقدم هيجل أى تمييز مناظر بين هذه الكلمات فهى لا تعنى ببساطة الفكرة أو أنها تجسد الفكرة. ذلك لأن الفكرة لا تقابل الواقعى، وإنما هى وحدة المثالى والواقعى [١]. ومن هنا فإننا نجد هيجل فى المنطق يقدم المثالى فى البداية مرتبطاً ـ لا مع الفكرة ـ بل مع الوجود لذاته واللاتناهى. والعلاقة بين المثالى والفكرة هى أن الفكرة هى وحدة الفكرة الشاملة مع واقعها. فالفكرة الشاملة (كالبذرة، مثلاً، أو النفس) هى وحدة ذاتية لكنها مع ذلك عينية، تتضمن جوانب مختلفة أو لحظات لم توضع بعد فى تميزها الكامل. والواقع (كالنبات، أو الجسم) هو وحدة أو اتحاد بفضل قوته الموحِّدة في التصور، لكن جوانبه المختلفة قد تمايزت صراحة. وجميع هذه الجوانب مثالية ومترابطة بطرق مختلفة :-

(أ) التصور (أو الفكرة الشـاملة) ككل هو مثالى من الناحية الداخلية فـى مقابل ما له من واقع، وهو لا يكون مثـالياً عن طريق أى شىء آخر، لكنه مـثالى عن طريق اعـتـماده على نفـسه فقط؛ فـالأنا* ، مثـلاً، مثالية مـادامت لا توجد الا بفضل ادراكهـا لذاتها فحسب.

(ب) جانب من التصـور يكون مثالياً لأنه فى آن معاً جـانب من التصور، وليس هو كل التصور، ولأنه لم يتحـقق بعد : فهو على نحو ما يكون فى البذرة والدم فـهو مثالى فقط.

(جـ) يكون الواقع مـثاليـاً بفضل اعـتمـاده على تصوره (أو فكرته الشـاملة). فـهذا التصـور هو الذى يجعله مثـالياً. لكنه لا يتوقف بذلـك عن أن يكون واقعيـاً. فواقعيـته مرفوعة فى مثاليته.

(د) جانب من الواقع يكون مثاليـاً بفضل اعتماده على التصـور، واعتماده على الكل الذى هو جزء منه فى آن واحد. (فالعضو المبتور لا يمكن أن يظل عضواً حياً).

وكثـيراً مـا يساوى هيجـل بين "المثالى" وما هـو مرفوع: فـالواقع وأجزاؤه مـرفوع بواسطة التصور (أو الفكرة الشاملة) كما أنه يربطه أيضاً باللامتناهى : فالأجزاء المتناهية من الواقع مرفـوعة فى كل يشتـمل على ذاته ويتغلغل بواسطة التـصور. وتنطبق كلمـة المثالى على أى شىء يجسـد الفكرة : فالعالم ككل. والجـوانب الواسعة من العـالم مثل الفكرة المنطقية والموضوعـات داخل العالم مثل الحيـاة، والـروح، والدولـة. وذلك هو التـصور المركزى فى مثالية هيجل.(ويسـتخدم هيجل أحياناً كلمة المثـالى بمعنى لا يحمل عـلاقة واضـحـة بمعنى الـفكـرة عنده فالزمان والمكان، على سـبيل المثال، مثاليـان، فى مقابل الأجسام، بفضل افـتقارهما إلى الصلابة، رغم أنهـما ليسا بذلك غير مـوجودين أو أنهما ذاتيان فحسب).

(٤) و"المثالية" فى الفلسـفـة هى خاصية أن تكون مثاليـاً، لكن فى مقابل "الواقعى" و"الواقع"، لا بمعنى "النمـوذج" أو "النمـوذجى". وعند كـانط فـإن القول بأن وجـود

---

(١) يقول هيـجل: "يمكن أن توصف الفكرة بطرق شتى: فـيمكن أن يقـال أنها العقل(وهذا هو المعنـى الفلسفى السليم لكلمة العقل) أو هى وحدة الذات أو الموضـوع، أو وحـدة المثالى والواقعى، أو المتناهى واللامتناهى أو النفس والجـسم، وعلى أنها الامكان الذى يجـد فى داخله تحـققه الـفعلى. فكل هذه الأوصـاف تنطبق على الفكرة. لأنها تشمل فى جوفها جميع العلاقات السـابقة..." موسوعة العلوم الفلسـفية ص ٤٥٠ من ترجمتنا العربية ـ مكتبة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٩٦ (المترجم).

الأشياء الخارجية مشكوك فيه، يعنى أنك تنسب إليها صفة "المثالية". وذلك يشكل بالنظر إليها أحد أنواع المذهب المثالى. أما عند هيجل "فالمثالية" هى خاصية أن تكون "مثاليا" ـ بالمعنى الذى يفضله هيجل عادة ـ وأن تنسب الصبغة المثالية إلى نوع من الكائنات فذلك يشكل المذهب المثالى Idealism من حيث النظر إليها.

(٥) ويستخذم هيجل أحيانا الفعل "أن تجعل مثاليا". وكثيراً ما يطبق مصطلح التصور (الفكرة الشاملة) دون أن يستخدم الكلمة وهى لا تحمل نفس معناها المعتاد عندما ندرس شيئاً ما أو ننظر إليه على أنه "مثالى" أو نموذجى. بل بمعنى أن تجعل شيئاً مثالياً. والفكرة هى عملية متصلة لإضفاء الصفة المثالية على الأشياء أو جعلها مثالية، بدلاً من أن تكون نتيجة ساكنة. ومن ثم فإن الأنا أو الروح فى لقاءاتها العقلية أو العملية مع العالم الموضوعى تجعله مثالياً. وحتى فى حالة الكائن الحى فإن النفس أو التصور تكون فى حالة عمل مستمر، فهى تجعل الجسم وأجزاءه مثالياً أو تحافظ على مثاليته. ويموت الكائن إذا توقف هذا النشاط. ويجسد ذلك إيمان هيجل بأن العالم والموضوعات ذات المغزى الموجودة فيه، كالبشر بصفة خاصة، هى فى توتر ونشاط دائمين، وهو إيمان يرتد إلى هيراقليطس، وقد تواصل مع الأفلاطونية المحدثة.



المذهب المثالى هو ـ بصفة عـامة ـ النظرية التى تذهب إلى أن الأفكار أو المثل العليا ـ تسبق انطولوجيا أو أبستمولوجيا، أو هما معاً ـ الاشياء أو الواقعى. غير أن المذهب المثالى يختلف تـبعاً للمـعانى (بين أشـياء أُخرى) التى ينـسبهـا إلى الفكرة والمثل الأعلى، ونوع الأسبقية التى تُعزى إليهما.

ويؤكد المذهب المثالى عند أفـلاطون أسبقية المثل، وهى نماذج عقليـة مستقلة. ولكن نظراً للمعنى الحديث للفكرة الـذى يجعلها مساوية للتمـثل الذهنى، أصبح المذهب المثالى يشير إلى الإيمـان بأن الأشياء بما هى كذلك، أو الأشيـاء على نحو ما نستطيع أن نعـرفها هى ببساطة أفكـارى ، أو أفكارنا، أو تركيبات منها. أو إسـقاطات لأفكارى أو لأفكارنا. والمذهب المثـالى من هذا النوع الذى ألقى بـظلاله على عصـر هيـجل هو المذهب المثـالى "النقدى" أو "التـرنسندنتالى" عند كانط ـ : فهناك أشـياء فى ذاتها مسـتقلة عن الذهن، لكننا لا نسـتطيع أن نعرف سـوى مظهرها فقط ـ أى الأفـكار (بمعنى التمثـلات) التى هى نتيجة تأثيـرها على حواسنا؛ وصور فهمنا (أى المقولات) وصور "الحسـاسية" (أى الزمان والمكان). ويتضـمن المذهب المثالى عند كانط ثنائيـة أو تعارضاً بين الظواهر والاشـياء فى ذاتها، وبين التصورات والمادة الحسية. وقـد حاول خلفاء كانط حذف هذا التعارض. ومن هنا فقد نظـر "فشته" إلى العالم الخـارجى ككل على أنه نتاج للأنا المطلق وعارض فـشته بين "المثالية" و"الدجـماطيقية". أو الواقعـية خصوصاً عند "اسـبنوزا". غير أن شلنج، مثل هيجل، رأى أن المذهب المثالى يتضمن أساساً الواقعية، فالعالم الخارجى وعالم الروح هما وجـهان لعملة واحدة، أو مظاهر مـتكاملة لمطلق واحد محـايد. (الدجماطيقـية عند هيـجل تعنى الجـانب الواحـد، ومن ثم فإن المثـاليـة وكذلـك الواقعـيـة يمكن أن تكون دجماطيقية).

للمذهب المثالى عند فشته (وعند كانط ضمنا) ثلاثة جوانب :-

(١) جانب أنطولوجى أو ميتافيزيقى يتمثل فى أن الأنا تنتج العالم.

(٢) جانب ابستمـولوجى يتمثل فى أن : الأنا ـ على خلاف الموضوعـات الخارجية ـ

يمكن معرفتها مباشرة وعن يقين. وأننا يمكن أن نستنبط منها السمات الرئيسية للعالم.

(٣) جانب عملي : لا يجعل المثالية تتكيف مع حرية الإرادة فقط بطريقة لا تستطيع أن تقوم بها الواقعية، بل تحدد مجرى معيناً للسلوك.

إن الأنا المتناهية التى تقع فى شراك العالم ، تصارع لكى تخلّص نفسها وتعود من ثم إلى الأنا اللامتناهي. ومن هنا فإن هذا المذهب المثالى يتضمن مُثلاً عليا أخلاقية كما يتضمن أفكاراً. وينتقد هيجل هذه المثالية بصفة مستمرة. فرأى أن كانط مثلاً فيلسوف مثالى ذاتى، ورفض زعمه بأننا نستطيع أن نعرف الظاهر فحسب. ورفض فكرة "الشيء فى ذاته"، التى اكتشفها فى "اللا- أنا" عند فشته، على نحو ما هى موجودة عند كانط. كما رفض أى مثل أعلى ينبغى علينا أن نسعى لبلوغه. إلا أن المذهب المثالى عند هيجل يتضمن كذلك ثلاثة جوانب : جانب انطولوجي، وجانب ابستمولوجي، وجانب عملي.

لم يكن هيجل فيلسوفاً مثالياً ذاتياً فهو لم يؤمن بأن الموضوعات بما هى كذلك، أو كما هى معروفة لنا، تنتجها تمثلاتنا الحسية، أو أنها هى هذه التمثلات. ومثل هذه النظرية لا يمكن أن تنصف اعتماد الروح المتناهى على الطبيعة، لكنها قبل كل شيء نظرية فارغة؛ فهى تخبرنا عن الوضع الانطولوجي للاشياء والأفكار، لكنها لا تخبرنا بشيء عن مضمونها. ولهذا فقد كان هيجل بالمقابل فيلسوفاً مثالياً مطلقاً؛ ولذلك جوانب متعددة:

(١) المثالية - بمعناها الأدنى - هى النظرية التى تقول أن الكيانات المتناهية هى مثالية، بمعنى أنها لا تعتمد فى وجودها على نفسها بل على كائن أكبر يقوم بذاته ويكمن خلفها أو يشملها جميعاً. وما تعتمد عليه لا يتطلب، فى هذه المرحلة، أن يكون ذهناً أو روحاً. فربما كان المادة، مثلاً، لدرجة أن الفيلسوف المادى نفسه بهذا المعنى، سوف يكون مثالياً. على الرغم من أن أى كائن متناه هو مثالى طبقاً لهذه النظرة، فإن هناك كائنات متناهية معينة، تكون كذلك بصفة خاصة. مادامت تنتمى نسبياً. إلى كل داخل عالم يتطور ذاتياً: مثل أجزاء الكائن الحى، أو المواطنون فى الدولة. أمدً هيجل بنموذج متحيز للعالم ككل. والمثالية إلى هذا الحد لا تتضمن إشارة خاصة إلى الذهن أو الروح، ويمكن للمثالية أن تصدق حتى على عالم لا يحتوى على أية عقول أو أذهان.

(٢) يرى الفيلسوف المادى أن المادة "عجينة" مستقلة عن الذهن، إلا أن ذلك غير

صحيح: مادامت المادة غير متعينة، كلية، ومتاحة أمام الفكر فقط وليس أمام الادراك الحسي، فالمادة عبارة عن فكر وليس شيئاً يقابل الفكر. ولا يعنى ذلك أن المادة تصبح مقروءة فى العالم الحسى بواسطتى، (أو بواسطتنا)، بل يعنى أنها تنتمى إلى نسق شخصى من الأفكار يشكل قلب الذهن والطبيعة معاً. والمذهب المثالى يشير الآن إلى الذهن، إلا أنه يوحى بأن العالم على غرار الذهن أو يشبهه أكثر من أن يكونْ مستقلاً عنه.

(٣) والقول بأن الطبيعة مصنوعة على غرار الذهن أو تشبهه يصبح أكثر وضوحاً عندما نرى أنه لايمكن تصورها تصوراً مقنعاً من منظور أى شيء مبدئى مثل المادة؛ فالمادة بما هى كذلك لا تستطيع أن تفسر تكاثرها الخاص فى عالم من الكائنات المتناهية : بل تفترض سلفاً فاعلاً يغريها أن تفعل ذلك. وعن طريق حجج كهذه يصل هيجل إلى نتيجة تقول أن العالم لا يمكن تصوره تصوراً مقنعاً إلا من منظور الفكرة المطلقة. وذلك يعنى ادخال عناصر روحية أكثر فى المذهب المثالى منها : -

(أ) ان الفكرة المطلقة ـ على خلاف المادة ـ تزودنا بعملية تصورية مقنعة لكل من الذهن والمادة على السواء.

(ب) تتضمن لا فقط مثل هذ الأفكار الموضوعية كفكرة المادة، بل أيضاً الأفكار التى لا ترتبط، فى العادة إلا بفكرنا نحن فحسب، ولا ترتبط بالعالم الخارجى، مثل الفكرة الشاملة، وأشكال الحكم والاستدلال.

(جـ) الافكار فى هذه المرحلة تُرى بوضوح على أنها أفكار، وليس على أنها كائنات موضوعية على نحو ما ينظر الفيلسوف المادى إلى المادة. وبالتالى تُرى الطبيعة على أنها تشبه الذهن (أو الروح)، ويرتفع الفكر إلى درجة أعلى عما كان عليه فى المرحلة رقم (٢).

(٤) لا تكون الطبيعة مشابهة للذهن (أو الروح) فحسب، بل يسيطر عليها الذهن ويقوم بالغائها أو رفعها. ذلك لأن الطبيعة تتطور إلى الذهن البشرى الذى يجعل الطبيعة مثالية عن طريق أنشطته المعرفية والعملية. والطبيعة فى ذاتها مثالية بطريقة مستقلة، عن النشاط البشرى: فالذهن أو الروح يجعلها مثالية لذاته. والمسار التاريخى الذى تقوم فيه الموجودات البشرية بذلك بطريقة جماعية وتصل عن طريقه دائماً، بطريقة

متآنية، إلى أطوار أعلى من الوعى الذاتى، هو نفسه يشبه الذهن، وفى مرحلة أعلى من الطبيعة يجسّد العقل. ويصبح الناس فى النهاية على وعى بنسق الأفكار الذى بدأنا من أي: الفكرة المنطقية.

(٥) الذهن أو الروح ليس فقط طوراً مسيطراً على مسار العالم، بل ان المسار ككل هو الذهن أو الروح - أو الروح المطلق أو ما يشبه ذلك. والأطوار الرئيسية الثلاثة فى مسار العالم الفكرة المنطقية - الطبيعة - الروح. تناظر ثلاثة أطوار للروح المتناهى: الأنا - موضوع الوعى - وعودتى من الموضوع إلى الوعى الذاتى. وطالما أن مسار العالم على خلاف الروح المتناهى - يحتوى على ذاته تماماً، ولا يحتاج إلى زاد خارجى. فإنه يكون هناك معنى تكون فيه الطبيعة معتمدة اعتماداً تاماً على الروح. وليست ببساطة مشابهة للروح أو تسيطر عليها الروح، رغم أن الروح التى تعتمد عليها ليست روحاً فردية ولا متناهية.

مثالية هيجل - مثل إيمانه بالله - غامضة وملتبسة الدلالة؛ فالقضية رقم ٥ ، مثلاً، يمكن أن تأويلها على أنها تعنى نظرية روحية شاملة، أو على أنها نظرية معتدلة، نسبياً، تتعلق بالبنية التصورية للعالم، والتطور التاريخى للبشرية. (ويمكن أن يكون الجسر بين التأولين، فى نظر هيجل، هو أن جوهر الذات هو نسق التصورات). وعلى الرغم من أن هيجل كثيراً ما يعرض المثالية على أنها تتألف من - أو تتضمن - النظرة التى تقول أن الأشياء المتناهية، طالما أنها تزول، فهى مجرد ظاهر وليست وجوداً فعلياً. ويتفق مذهب هجيل المثالى مع الواقعية، بل أنه يستلزمها، على الأقل، فيما يتعلق بكائنات راقية مثل الكائنات الحية والدولة. ونفوره من أن يميّز - كما فعل كانط - بين معطيات الحس المستقلة عن الروح، وبين العنصر التصورى المعتمد على الروح، أو بين الاشياء على نحو ما هى فى ذاتها، والأشياء على نحو ما هى عليه بالنسبة لنا. لا يعنى أنه وقف فى منتصف الطريق بين المثالية والواقعية، لكنه دفع بالمذهبين إلى نهايتهما حتى أن كلاً منهما غيَّر اتجاهه نحو الآخر. وهناك عدة مشكلات خاصة تكمن فى مثاليته على النحو التالى:

(أ) روح العالم الذى هو مسار العالم ككل، قد عدَّل نموذج الروح المتناهى داخل العالم وجعله طوراً من أطواره. فليست هناك - فيما يرى هيجل - فجوة عميقة أو تامة بين الروح المتناهى وروح العالم. فروح العالم هو ، ببساطة، أعلى تطور للروح البشرى، وهو الفلسفة ذاتها - عندما تصبح واعية بالفكرة المنطقية - تشرع فى تحريك مسار العالم فى

حركة دائـرية بادئاً (بمعنى لا زمانى) مع الفكرة المنطقيـة لكنه يؤدى فى النهاية إلى انبثـاقها الذاتى.

(ب) ويلّمح هيجل إلى أن المثالية هى الفكرة المطلقة، عندمـا تكون فى واقعة نسبية، فأعضاء الكائن الحى هى أعضاء مثالية، بالنظر إلى الكائن الحى نفسه، والكائن الحى مثالى بالنظر إلى نوعـه، والنوع نفسـه مثـالى بالنظر إلى العالم ككل. وقل مـثل ذلك بالنسبة للمواطنين فهم مثاليون من حيث علاقتهم بدولتهم التى هى نفسها مثالية فى علاقتها بمسار العالم. وهكذا نجد أن المذهب المثالى عنـد هيجل هو باطنياً مذهب متعدد الطبقـات، فيما يتعلق بالمستويات المختلفة للواقع داخل العالم، وفيما يتعلق بالعالم ككل فى آن واحد.

(جـ) وكثيراً مـا لا يكون واضحاً ما إذا كان هيجل يؤمن أن الشىء ـ كالطبـيعة مثلاًـ هو روح مثالية بطريقة مستـقلة (بالمعنى الموجود فى (١) فيما سبق). أم أن الروح هى التى تجعله مـثالياً (على نحو مـا هو موجود فى رقم (٤) فيـما سبق). فأجزاء الكائـنات الحية مثـالية بطريقة مـستقلة عنا فى حـين أننا نحن الذين نجعل الطبـيعة ـ فى حـالة الحدائق ـ مثالية. وهذا الالـتباس يمكن حله بطرق متعددة : فـمادامت صفة المثالية نسـبَية، فالشىء المثالى بطريقـة مستقلة من زاوية (ساق الخنزيـر الحى مثلاً) يمكن أن نجعله نحن مـثالياً من زاوية أخرى (عندما يشكل ساق الخنزير جزءاً متكامـلاً من وجبة طعام) أم أن ما هو مثالى فى ذاته أو بالقوة بطريقة مستقلة (الطبيعة التى يرفعها الفكر) يمكن أن يكون مثالياً لذاته أو واقعياً (كما هى الحال مثلاً فى نظراياتنا عنها).

وأخيراً (لكن أقل قبولاً) فإن هيجل قد يستشهد بدائرية مسار العالم : فأعضاء الكائن الحى هى فى آن معاً مثالية بطريقة مستقلة، طالما أنها كانت مثالية قبل أن تظهر الروح على المسرح، كما أنها أصبحت مثالية عن طريق الروح، مادامت دائرية المسار تعنى أنها أيضاً مثالية، بعد انبثاق الروح وأنها بذلك تعتمد عليها.

التعبير الألمانى الشائع عن "نفس الشىء" هو der. die, daselbe . وهو يشير فى آن معاً إلى الهوية العددية (الكمية) والكيفية (وتستخدم اللغة الألمانية ـ كاللغة الإنجليزية ـ شبه جمل فى التعبير كأن نقول مثلاً "واحد ونفس الشىء" للتعبير عن العبارات العددية "الكمية" الكيفية) ويقابلها كلمة ander أى "الآخر"، التى تستخدم للتعبير عن الاختلاف العددى (الكمى) والكيفى معاً.

وكثيراً ما يستخدم هيجل كلمة derselbe (نفس الشىء)... الخ. لكنه لا يناقشها فى كتابه عن المنطق. وإنما يناقش الآخرية الكيفية تحت عنوان "الوجود المتعيّن" حيث يتقابل "الآخر" مع "شىء ما". كما يناقش الآخرية العددية تحت عنوان "الوجود للذات" حيث يتقابل "الآخر" مع "الواحد"، إلا أن الآخر والآخرية هما فكرتان هامتان طوال المنطق، وخلال مذهبه ككل؛ فالوعى الذاتى والحرية مثلاً يعتمدان أساساً على التغلب على الآخرية.

ويرد تفسير هيجل الرئيسى للهوية فى "نظرية الماهية" فى المنطق حيث يقدّم هيجل "الهوية" (وهى مأخوذة من الكلمة اللاتينية Idem التى تعنى "نفس الشىء") مع الصفة منها هوّى. وهى تشير أساساً إلى نفس العدد رغم أنها أصبحت على يد هيجل تشير إلى نفس الكيف. مادام التميز نفسه بين الهوية العددية (الكمية) والهوية الكيفية، عنده، اشكالى وروّاغ.

وكثيراً ما يفضل هيجل استخدام كلمة Einheit (الوحدة، أو الواحدية من ein التى تعنى "واحد"؛ ويستخدم أيضا أداة النكرة a / an). طالما أنه يميل إلى ربط الهوية بهوية الفهم المجردة. وأول تقابل هو بين "الهوية" و"الاختلاف" بأوسع معنى لهذه الكلمة. وأيضاً بين "الهوية" و"التميز". والكلمة الأخيرة جاءت من Unterschieden (وهى تعنى يميّز، يفرز، يصنّف) وهى بدورها مأخوذة من Schieden (يفصل، يقسّم... الخ). وطالما أن لهذه الكلمة شكلاً انعكاسياً Sich unterschieden (وهى تعنى "يختلف" ولكنها حرفياً

"يتميز أو يمايز نفسه أو أنفسهم) فقد اعتقد هيجل أن unterschied هى نتيجة تمايز ذاتى، ويمكن لهذه الكلمة أن تشير إلى الاختلاف العددى أو الكيفى. ويميّز هيجل بين هذه الكلمة وكلمات مشابهة مثل verschieden (وهى تعنى "مختلف"، "متنوع". وهذه الكلمات مشتقة أيضاً من Scheiden غير أن الفعل المناظر لها verscheiden أصبح لا يعنى إلا "يزول"، "ينقضى"، "يتوقف" (كلمة scheiden يفارق، تعنى أيضاً "يرحل"، "يغادر الحياة" مثلاً). ومن هنا كانت كلمة verschiedenheit أكثر سلبية فى نكهتها من الاختلاف العددى (أو الكمى) البسيط.

ويستخدم هيجل فى بعض الأحيان كلمة Differenz المشتقة من اللاتينية. وهى كلمة أكثر إيجابية من الكلمة الألمانية Vershiedenheit مادام يخرج منها الفعل "يمايز" وهى تقابل أيضاً "المحايد" أو "اللامبالى"، والذى يعنى ـ مثل مقابله الإنجليزى ـ "مَنْ لا يلمح أو يتبيّن أى اختلاف هام". وكلمة "الاختلاف" اللاتينية اذن توحى باختلاف يصنع اختلافاً لفقرات متمايزة. والكلمة الألمانية المألوفة "للمحايد"، سواء فى عبارة "لافرق فيما إذا كان..." أو فى عبارة "أنا لا أبالى".. هى gleichgültig (صحيح بنفس القدر). والسمة التى تتميز بها كلمة verschiedenheit هى ـ فيما يذهب هيجل ـ أن العناصر المختلفة محايدة للاختلاف فيما بينها. ولقد أدى به ذلك إلى أن ينظر إلى كلمة gleich على أنها (مساو ـ مشابه). ويعبّر ذلك أيضاً عن الحياد، (أو اللامبالاة)ـ كما هى الحال فى التعبير "كله سواء (أو نفس الشىء) بالنسبة لى"، لكنها تشير أساساً إلى المساواة أو الهوية الكيفية بين شيئين أو أكثر، أو أنهما على الأقل أكثر من أن يكونا متشابهين تقريباً. وتستخدم كلمات "التشابه" و"التساوى" أيضاً لتدل على "المساواة" السياسية بين البشر. وكلمة gleich تنتج الفعل gleichen ("يتساوى"، "يتشابه")، غير أن الفعل vergleichen (يشبه ـ يقارن) له مغزى أكثر عند هيجل. وإذا كانت الفقرات المختلفة محايدة بالنسبة لتنوعها، عندئذ يقال أنها المشابهة والمخالفة ثم التنوع...الخ عن طريق الملاحظ الخارجى الذى يقارن بينها. غير أن جميع الاختلافات بين الأشياء من هذا النوع: كالأنواع الحيوانية، مثلاً، والديانات والاحزاب السياسية، تمايز نفسها بعضها عن بعض على نحو إيجابى. ولهذا فإن تصنيف الحيوانات لا يقتضى مقارنة خارجية، بل تسجيلاً للطرق التى تتمايز بها الأنواع نفسها. والاختلافات فى هذه الحالات لا هى تافهة (بغير ذات أهمية) ولا هى عظيمة جداً، كالاختلاف مثلاً بين القلم والجمل، وإنما هى اختلافات نوعية مع

أرضية من الهوية المنسية، (هوية الجنس الواحد)، وهذا تمييز متعين أو محدد، يقوى، فى النهاية، إلى حد التضاد، كل ضد (كالشمال والجنوب مثلاً) يعتمد أساساً على آخره، وهكذا يعود إلى ضرب من الهوية.

وقد كان فى ذهن هيجل، فى هذا التفسير ، ثلاثة أمور :

(١) "قوانين الفكر" فى المنطق الصورى لاسيما قانون الهوية (الذى يقول "كل شىء متحد مع نفسه فى هوية واحدة"، أو أن أ = أ). وقانون ليبنتز المسمى "هوية اللامتمايزات" والذى يقول "كل شىء يختلف اختلافاً كيفياً عن كل شىء آخر" أو فى صيغة أخرى "لايوجد شيئان متشابهان أتمّ التشابه".

(٢) النظريات اللاهوتية، والميتافيزيقية عن الهوية أو وحدة العالم مثل نظرية الأفلاطونية المحدثة التى تقول أن العالم المتنوع فاض عن وحدة أصلية، وافتراض "شلنج" وجود هوية محايدة أو غير مكترثة تكمن خلف الطبيعة والروح، ومذهب وحدة الوجود أو النظرة التى تقول أنّ الله متحد مع العالم فى هوية واحدة.

(٣) التصنيف العلمى للأنواع، والعناصر الكيمائية ... الخ. :-

(١) لقد كان هيجل ينفر من الهوية المجردة فى المنطق التقليدى ومن قانون الهوية وبعض اعتراضاته عليه أنه يحصرنا، مثلاً، فى عبارات من نوع "الكوكب هو الكوكب". كما أن الهوية التى تتخذ صورة "أ = أ" أو "ب=ب" تتضمن فى الحال نوعين من الكائنات (أى رمزان لغويان) تعبر عن سوء فهم.

واعتراضات هيجل الرئيسية هى على النحو التالى :

(أ) لقد كان من الصعب عليه أن يرى أن يكون للشىء علاقة بنفسه دون أن يجعل من نفسه بذلك مضاعفاً أو مكرراً، وأحد العوامل هنا هو أن الكلمة الألمانية التى تعنى "يرتبط بـ. ." تعنى "ينعكس على . . ". (كما تعنى "يطبق" أو "يربط نفسه بـ") مع الإيحاء بالارتباط الذاتى الإيجابى والنشط مما لا تعبر عنه اللغة الإنجليزية.

وعامل آخر هو أن النموذج الأول للهوية الذاتية عند هيجل وغيره من المثاليين الألمان هو: هوية الأنا* أى أنا = أنا، مما يبدو أنه ضرب من مضاعفة الذات أو تكرارها.

(ب) ذهب هيجل إلى القول بأن القضية التى تقول أن الشىء يرتبط بنفسه تجريدياً تعنى أنه منغلق على نفسه تماماً وأنه لا يتضمن أى تمايز ذاتى باطنى. غير أن الشىء من هذا النوع لا بد أن يكون فارغاً وغير متعين تماماً، فهو عندما يربط نفسه بالأشياء الأخرى،

ويتميز عنهـا على نحو إيجابى، ففى عملية تمايزه لنفسه عن ذاته ـ فى هذه الحالة وحدها فإن الكائن يكتسب طبيعة معينة. ونموذجه ـ مرة أخرى ـ هو الأنا : أنا = أنا بما هى كذلك فارغة، وهى تكتسب مضموناً بعودتها إلى نفسها من الآخر.

ويعترض هيجل كذلك على قانون "هوية اللاامتمايزات" عند ليبنتز من حيث أنه يرى التنوع مجرد حياد بين العناصر المتنوعة، لا كنتيجة لعملية تمايز ذاتى نشطة وإيجابية.

(٢) النظريات اللاهوتيـة والمتافيـزيقيـة عن الوحدة تتطلب أكـثر من الهـوية المجردة والاختلاف المجـرد الذى يقول بهما الفـهم، فهى تقتضى نوعاً من الـهوية أو الوحدة التى تمايز نفسهـا فى الكثرة، أو نوعاً من الهوية يمكننا من أن نقول لا فـقط انَّ الله يتحد اتحاداً صريحاً مع العالم أو أنه متمـيز عنه بوضوح، وإنما نقول انه يرتبط به عن طريق تطور ذاتى للهوية فى الاختلاف. وما كـان فى ذهن هيجل لبس الهوية التى تُنسب إلى كائن يوصف وصفاً مختلفاً كأن تـقول مثلاً شيشرون = تولى"[١]. ، أو "اكتافـيوس = أغسطس"[٢]، مثل هوية الكائنات التى تنتـمى بوضوح إلى مستويات انطـولوجية متمـيزة مثل "النفس = البدن" أو "الذهن = المخ" فهذا النوع من الهوية يتضمن سلباً، وكثيراً ما يتحدث هيجل عن "الهوية السلبية".

(٣) نظرة هيجل إلى التصنيف سواء فى العلوم التجريبية، أو فى مذهبه تتضمن هوية أو وحدة تمايز نفسها. وينتج الاختلاف من هذا التمايز الذاتى. وتفسيره للهوية والاختلاف فى المنطق يمثلّ هو نفسه عملية التصنيف هذه. فالفكرة الشاملة للهوية، مثلاً، تسير جدلياً إلى الفكرة الشاملة للآخرية وهى بذلك لا هى متميزة بوضوح عنها ولا هى متحدة تماماً معها.

---

(١) اسمه ماركيوس توليوس شيشرون (١٠٦ ـ ١٤٣) وهو فيلسوف وخطيب وسياسى رومانى، والمقصود أن كلمة "تولى" أو توليوس هو اسم مرادف لشيشرون (المترجم).

(٢) اكتافيوس هو نفسه أغسطس (٦٣ ق.م.ـ ١٤ م) وهو أول امبراطور لروما. فالاسمان مترادفان (المترجم).

in an for itself
"وفـى ذاتـه ولـذاتـه"

الضمير الشخصى الانعكاسى الثالث فى اللغة الألمانية هو sich (عينه ـ نفسه) وهو فى صيغة المفرد أو الجمع يغطى ثلاثة أجناس فهو يعنى "واحد ـ هو ـ هى، نفسه، أنفسهم، كل واحد" وهو يمكن أن يكون فى صيغة المفعول به، وفى صيغة النصب، لكنه لا يكون فى حالة المضاف إله أو حالة الرفع. وهو يصاحب أفعالاً انعكاسية ألمانية متعددة ويمكن أيضاً أن يسبقه أحرف جر كثيرة. فمثلاً Für sich (وهى تعنى حرفيا لذاته، لنفسه) ـ وهى ترد فى سياقات مثل "إنه يحتاج لغرفة لنفسه" "إنها تعيش بنفسها" (بمفردها) ومثل هذه فى ذاتها مشكلة" أعنى بغض النظر عن ارتباطها بأمور أخرى. وكلمة "فى ذاته" فى الاستخدام الشائع كثيراً ما تختلف ـ فى اللغة الألمانية ـ عن كلمة "لذاته" : فدراسة موضوع فى ذاته يعنى أيضاً أنك تدرسه بمعزل عن ارتباطاته بأى شىء آخر. وإذا كان شىء ما يقيناً فى ذاته، فإن يقينه يكون مباشراً، ولا يعتمد على شىء آخر. وفى هذه السياقات نجد أن تعبير فى ذاته ولذاته" معاً هو ببساطة مرادف قوى لكلمة "فى ذاته" ـ وهناك تعبيرات أخرى من هذا القبيل يستخدمها هيجل مثل ("فى داخل"، فى، فى ذاته) ـ وبطريقة أكثر حسماً تعبير bei sich (مع واحد، فى بيته؛ مع ذاته ... الخ) التى ترد فى سياقات مثل "كان يحتفظ بها لنفسه". لكنها أحياناً تقابل (خارجاً، إلى جانب ذاته، مع المصدر ... الخ).

فى اللغة الألمانية الشائعة، إذن، نجد أن تعبيراً من هذا النوع لا يُستخدم فى العادة، استخداماً محدداً جيداً بمفرده، بل فى سلسلة من التعبيرات المتداخلة مع غيرها. والتعبير الوحيد الذى اكتسب استخداماً فلسفياً مستقراً فى عصر هيجل هو an sich (فى ذاته) الذى استخدمه "فولف" نقلاً عن ارسطو، وهو يعنى الشىء بما هو كذلك، على نحو مطلق، بمعزل عن علاقته بأى شىء آخر، فالحصان يجرى بذاته، أما راكبه فهو يجرى على نحو مشتق أو ثانوى فحسب، ويستخدم مصطلح "فى ذاته" أيضاً لترجمة أحد تعبيرات أفلاطون من المُثل : فمثال الجمال "هو الجمال فى ذاته". أما الشىء فى ذاته عند كانط

فهـو شيء بعيد عن الارتباط بمعـرفتنا، وعن الطريقة التـى يظن بها: "فالأشيـاء في ذاتها توجد خارجنا لذاتها (أى مستقلة عنا)، وهكذا نجد أن مصطلح "فى ذاته" لا يقابل بهذا المعنى مصطلح "لذاته" بل يقابل تعبير "فينا"، أو "من أجلنا".

وكثيراً ما يستخدم هيجل تعبيرات sich بمعانيها المألوفة، دون أن يقدم أى تمييز خاص مثلاً بين "فى ذاته" و"لذاته". لكنه كثيراً ما يستخدمـها أيضاً بمعان خاصة يقابل فيها بين "فى ذاته" و"لذاته" كل منهما الآخـر... ويجعلها تقابل أيضاً بتعـبير "فى ذاته ولذاته". ويظهر اعادة تأويله وإعـادة تنظيمه لهذه التعـبيرات من الاستخـدام الفلسفى لمصطلح "فى ذاته" فالشىء المتناهى له طبيـعة معينة فـقط بفضل علاقته بالأشياء الأخرى. وسلبه لها، وسلبـها له. ولا يصـدق ذلك على الموضـوعات داخل العـالم فـحسب، بل أيضـاً على مصطلح "الشىء فى ذاته" عند كانط، طالما أنه ينفصل عن معرفتنا ويتميّز عنها. ومن هنا فـإن الشىء كمـا هو فى ذاته ليس له طابع مـتعـين واضح : بل له، فى الأعم الأغلب، طابع "بالقوة" سوف يتحـقق بالفعل فقط بفضل علاقته بالأشيـاء الأخرى. فالطفل مثلاً، هو فى ذاته عاقل. لكن عـقلانيتـه كامنة فيـه بالقوة لا بالفعل، أو "للآخـر". ومصطلح "فى ذاته" بهـذا المعنى لا يقابل مـصطلح "من أجلنا". فـعقـلانيـة الطفل هى من أجلنا مادمنا نستطيع أن نراها مـوجودة فيه بالقوة من السمات الفـعلية التى يملكها. وعلى ذلك فإن هيجل كـثيراً ما يستخـدم تعبيرات "فى ذاته ومن أجلنا" ليشـير بها إلى أن الشىء هو بالقوة فحسب ومجهول لذاته. ويُعرف لنا نحن الفلاسفة أو الملاحظين الخارجيين فحسب. (والقول بأننا نستطيع أن نعرف ما هو عليه الطفل فى ذاته، يعنى أنه ليس فى ذاته تماما ـ كمـا هى الحال عند كـانط فى "الأشيـاء فى ذاتها" ـ بل له بعض السـمات الفعلـية التى نستطيع منهـا أن نستدل على امكاناته، والسبب أن الطفـل ليس منفصلاً تماماً عن عـلاقته بالأشياء الأخرى).

مصطلح "فى ذاته" عنـد هيجل ـ على خلاف كـانط ـ لا يرادف "ما هو لذاته" بل يتقـابل معه. غـير أن "الوجود لـذاته "فكرة معقـدة" وليس السبب فى ذلك أنهـا تقابل "الوجود فى ذاته" فـحسب، بل لأنها أيضاً تقـابل مصطلح "الوجود للآخـر". ويربطها هيجل فى كتابه "علم المنطق" بـالتعبير الشائع مثل "مانوع هذا الشىء؟" وحـرفياً : "ما الذى يكون من أجله هذا الشىء؟" وذلك يـعنى أنك عندما تسـأل عن نوع شىء ما فـإن

ذلك يرادف سؤالك : "ما الذى يكون من أجله هذا الشىء؟". فالوجود لذاته يتضمن عدة أفكار سواء وردت معاً أو فى سياقات مختلفة :

(١) فالشىء، وليكن الشخص الراشد، قد يكون مفكراً أو خياطاً أو جندياً أو بحاراً... لكن كونه خياطاً مثلاً، يعتمد على الآخرين بطرق متعددة، فمهنة الخياطة لابد أن تكون حرفة معترف بها، ولابد أن تكون هناك حرف أخرى تقابلها (فإذا كان كل انسان خياطاً فلن يكون أحد خياطاً) : ولابد من الاعتراف به كخياط، ومعنى ذلك أن كونه خياطاً يتضمن أنه وجود من أجل الآخر. لكنه كذلك خياط في ذاته بمعنى أنه خياط بالقوة فحسب، أى أنه يحمل مهارات باطنية معينة تناسب حرفته، وأنه يحمل سمات معينة واضحة، هى التى تجعل منه خياطاً وليس بحاراً مثلاً؛ فكونه خياطاً يتضمن تفاعلاً بين الوجود في ذاته والوجود من أجل الآخر. لكن الشخص ليس ببساطة مَنْ يشغل حرفة ما، فهو أنا فردية أيضاً، وبما هو كذلك، فإنه يستطيع أن يُبعد نفسه عن مهنته، ويفكر فى نفسه على أنه أنا* ، وهو حين يفعل ذلك فإنه لم يعد، فى هذه الحالة، من أجل الآخرين، بل أصبح من أجل نفسه، فهو على الرغم من أن وعيه الذاتى يفترض سلفاً اعتراف الآخرين، فإن الأنا ليست نظاماً لأدوار متقابلة : فكل فرد هو أنا. فليس للأنا، بمعنى ما، طابع محدد، فكونها تعتمد فقط على وجودها من أجل ذاتها، يعنى أنها وجود يدرك نفسه أو يعين ذاته ولديه القدرة أن ينسحب من عالم الأخرين وينعزل عنهم. وهيجل فى المنطق لا يجعل من الأنا وحدها مثلاً على الوجود لذاته، لكنه يضرب له مثلاً "بالواحد" أيضاً، أو بالوحدة أو الذرة التى تختلف عن غيرها من الوحدات أو الذرات، لا بفضل أى كيف محدد، بل فقط بتميزها العددى أو الكمى، ووجودها للذات المستقل.

(٢) الفكرة التى تقول إذا كان شىء ما وجود لذاته فإن ذلك يعنى أنه مدرك لذاته ـ تؤدى إلى فكرة أبعد هى القول أن للكائن فى ذاته خصائص معينة ليست من أجل ذاتـه، فالطفل عاقل فى ذاته، لكن ليس من أجل ذاته، طالما أنه ليس مدركاً أنه عاقل، والعبد بوصفه أنساناً فهو حر فى نفسه، لكنه قد لا يكون حراً من أجل ذاته.

(٣) إذا كان للشخص خاصية أن يكون غير مدرك فكثيراً ما لا تتطور الخاصة تطوراً كاملاً بحيث يتحقق بالفعل. فجهل الطفل بعقلانتيه يرجع إلى عدم نضج هذه العقلانية، وجهل العبد بحريته ربما يرجع إلى حالة العبودية. وهكذا تصبح مصطلحات "فى ذاته" و"لذاته" تعنى "ماهو بالقوة"، و"ما هو بالفعل". ويمكن أن تنطبق مثلاً على تطور

النبات حيث لا مجال هنالك للوعى أو للجهل. (وكثيراً ما يقابل "ماهو بذاته" بهذا المعنى مجرد "الواقع" بدلاً من أن يقابل ما هو من "أجل ذاته". والكائن بالفعل المتطور تطوراً كاملاً، من حيث الخصائص، يقابل الطفل أو بذرة البلوط فهو لديه من الترابط الداخلى والاستقرار ما يجعله قادراً على أن يوجد "لذاته" أو "بذاته"، مستقلاً إلى حدا ما عن علاقته بالكائنات الأخرى.

(٤) فى الحالة رقم ٢ عندما يصبح الشخص الذى كان "ماهو فى ذاته" من أجل ذاته، فإنه فى العادة يتعرف على ما هو من أجل ذاته كتعبير مقنع لما كان عليه فى ذاته. (رغم أنه قد يشعر أن وضعه الفعلى فى حالة العبودية أو قواه المحدودة فى الاستدلال - التى هى أيضاً بمعنى ما من أجل ذاته - لا تتفق مع حريته أو عقلانيته فى ذاتها). لكن ليست تلك هى الحال دائماً. فهو قد يصبح من أجل ذاته عن طريق تصوير الآخرين له تصويراً دقيقاً، أو يقوم هو نفسه بعمل يعبّر فيه عن شخصيته باسهاب، لكنه لا يتعرف على نفسه فيه. وأحد الأسباب التى قد تجعله يفشل فى تحقيق ذلك هو أن التصوير أو العمل قد لا يعرض أمامه ما هو فى باطن أعماقه فحسب، بل أيضاً أن يحقق بالفعل الأفكار ، والمشاعر، والملامح الموجودة بداخله بالقوة أو على نحو بدائى. فالفنان، مثلاً لا يكون فى ذهنه، عادة، خطة عمل ينفذها فى أعماله بالكامل قبل أن يشرع فى العمل، لأن العمل الفنى يتطور بمقدار ما تتخارج أفكار الفنان ...الخ. ويعمم هيجل هذه الفكرة فالشخص أو مجموعة من الأشخاص) قد ينتج عملاً أو قد يكون لديه موضوع، يجعله من أجل ذاته، لكنه يقتضى نشاطاً أبعد، نشاطاً عملياً ومعرفياً إذا أراد أن يرى نفسه أو ما هو فى ذاته (ما هو فى ذاته أو ماهيته) فى هذا العمل، وعلى نحو ينطوى على مفارقة ففى النظرة السابقة إلى الأنا، فإن الأنا بما هى كذلك كثيراً ما تُرى على أنها ما هو فى ذاته فحسب، وهى عندما تكون فى ذاتها تكون غير متطورة ومراوغة : وهى لا تصبح من أجل ذاتها إلا فى انتاجها أو فى الموضوع.

وكل فكرة من هذه الأفكار تفسح المجال لمرحلة ثالثة هى ما هو فى ذاته ولذاته التى تظهرهما معاً :

(١) ارتداد الأنا إلى نفسها يترك العالم الخارجى المتعدد كما هو دون أى تغيير، فالخياط الذى يبعد عن حرفته، ويفكر فى نفسه بوصفه أنا فى استطاعته أن يتخذ خطوة أبعد ليصالح نفسه مع مهنته، أو يجد وظيفة أخرى يشعر معها أنه فى بيته bei sich.

(٢) وفى استطاعة العبد أو الطفل أن يحاول أن يجلب حالته الحالية : حالة الرق أو العقلانية الناقصة الى اتفاق وتصالح مع وجوده "فى ذاته" أو ماهيته.

(٣) ميّز أرسطو بين درجتين من الشخصية على نحو ما تتحقق بالفعل تحققاً كاملاً:

(أ) الطفل الذى لم يتعلم اللغة بعد : فهو متحدث بالقوة.

(ب) الشخص الذى يعرف اللغة، لكنه لا يتكلم الآن، فهو متحدث بالقوة، بمعنى أعلى، والمتحدث الفعلى الذى يقابل (أ) فيما سبق.

(جـ) والشخص الذى يتحدث الآن فهو متحدث بالفعل.

غير أن ذلك لا يمكن أن ينطبق على النبات مثلاً، وهيجل، فى العادة لا يستفيد منه فى نموذج المثلث. والتطور عنده يتضمن عودة إلى البداية أو إلى ما هو فى ذاته. فالنبات، فى النهاية ينتج بذوراً من جديد، والشيخوخة هى عودة من صراع خصائص الشباب إلى نسخة راقية من تآلف الطفولة ورضاها عن العالم.

(٤) "الوجود فى ذاته ولذاته" كثيراً ما يُرى على أن المرء فى بيته ومع نفسه، أو يعني وصول المرء الى ذاته فى الآخر. وذلك شبيه باللاتناهي وبصفة عامة فإن استخدامات هيجل لتعبيرات "ذاته" متنوعة ومرنة أكثر مما يوحى به تفسير مذهبه.



الاستدلال . والقياس والنتيجة

Inference, Syllogism and conclusion

الفعل schliessen يعنى "يغلق، يختم، ينتهى، يستخرج نتيجة، يستدل" والاسم المشتق منه هو Schluss يعنى "اغلاق، اقفال، نهاية، نتيجة، استدلال". وقد استخدمه "بوهيمى" ترجمة للكلمة اللاتينية conclusio.. كما استخدمه ليبنتز وفولف لعملية الاستدلال. ولقد استثمر هيجل هذه الرابطة بين "يختم" و"يستدل"، وكذلك واقعة أن schliessen يشكل مع المقطع zusammen (معاً) الفعل zusammenschliessen ("يوجد، يربط، يصل").

وكلمة القياس اليونانية Syllogismos وهى مشتقة من الفعل Syllogizesthai "يستدل" ترتبط هى أيضًا بأفكار " النتيجة . . وأن يضع، و ، معًا"، ومن هنا فإن الكلمة المعتادة عند هيجل للإستدلال Schuss . وهو لا يستخدم كلمة القياس إلا أحيانًا، وهى كثيرًا ما تترجم بكلمة Syllogism ومساوئ هذه الطريقة أنه على حين أن القياس يعنى أصلاً " الاستدلال " فقد أصبحت لاتشير إلا إلى " الاستدلالات" التى يعترف أرسطو بمشروعيتها وصحتها. كما تقال على إستدلالات مماثلة أضافها المناطقة إلى التراث الأرسطى، وعلى حين أن معظم أنواع الاستدلال التى أرساها هيجل فى منطقه تقع ـ إن قليلاً أو كثيرًا ـ تحت هذا العنوان، فإن بعضها نذكر منها الاستدلال الاستقرائى، لا تقع تحت هذا العنوان (ولقد اعترف أرسطو بالاستقراء لكن ليس بوصفه شكلاً سليمًا من أشكال القياس).

ولقد ذهب هيجل مثل كانط ـ إلى أن المنطق الصورى لم يحرز أى تقدم ملموس منذ أرسطو ، والواقع أن المنطق فى القرن الثامن عشر، وأوائل التاسع عشر احتوى على اضافات متعددة رواقية من العصر الوسيط أضيفت إلى منطق أرسطو. فمثلاً لم يكن أرسطو يعترف إلا بالأقيسة التى تتخذ مقدماتها ونتيجتها واحدًا من هذه الأشكال الأربعة:

١ ـ كلى إيجابى " كل أ هو ب ".

٢ ـ كلى سلبى " لا واحد من أ هو ب".

٣ ـ جزئى إيجابى " بعض أ هو ب ".

٤ ـ جزئى سلبى " بعض أ ليس ب ".

لكن المنطق فى عصر كانط وهيجل أضاف إلى هذه الأشكال " الحكم الفردى " الذى يشكل :

٥ ـ أ هذه (ولتكن سقراط) هى ب.

٦ ـ أ هذه ليست ب.

ويتألف القياس الأرسطى من مقدمتين ونتيجة مثلاً :

١ ـ كل البشر فانون .

٢ ـ كل اليونانيون بشر.

٣ ـ كل اليونانيون فانون.

المقدمة الأولى هى المقدمة الصغرى ، والثانية هى الكبرى ، والثالثة هى النتيجة، وهو يتضمن أيضًا ثلاثة حدود هى: " البشر ـ اليونانيون ـ فانون " والحد الذى يظهر فى المقدمتين ويختفى فى النتيجة (وهو البشر) هو الحد الأوسط، وكثيرًا ما يطلق عليه هيجل كلمة " الوسط" فقط أو الوسيلة. والحدان الآخران " طرفان " وهو فى المقدمة الكبرى كلمة "فان" ويسمى بالحد الأكبر. وفى المقدمة الصغرى هو كلمة "اليونانيون"، ويسمى بالحد الأصغر.

ويقسم أرسطو القياس إلى ثلاثة أشكال (ثم أضيف إليها فيما بعد شكل رابع ـ يُفترض أن جالينوس هو الذى أضافه) تختلف تبعًا لوضع الحد الأوسط ، والحد الأكبر، والحد الأصغر. والقياس الذى سقناه فيما تقدم هو قياس من الشكل الأول مادام وضع الحدود هو على النحو التالى:

١ ـ حد أوسط ـ حد أكبر.

٢ ـ حد أصغر ـ حد أوسط.

٣ ـ حد أصغر ـ حد أكبر [1].

---

(١) يرمز عادة إلى الحد الأكبر بالرمز (ك). والى الحد الأصغر بالرمز (ص)، والحد الأوسط بالرمز (و). وأشكال القياس أربعة تختلف بعضها عن بعض وفقاً لموقع الحد الأوسط فى المقدمتين: فهو أما أن يكون موضوعاً فى المقدمتين أو محمولاً فيهما أو موضوعاً فى واحدة ومحمولاً فى الأخرى أو العكس. وعلى ذلك تكون الأشكال الأربعة هى على النحو التالى : =

ويختلف تركيب الحدود فى المقدمات فى الشكلين الآخرين (أو الثلاثة، رغم أن النتيجة واحدة لا تتغير). ثم ينقسم كل شكل بعد ذلك إلى ضروب Moods متعددة تبعًا لشكل القضية فى المقدمتين والنتيجة. ومن هنا فإن القياس السابق هو من الضرب الأول (للشكل الأول) طالما أن المقدمتين والنتيجة هى جميعًا تتألف من قضايا كلية موجبة.

وتفسير هيجل للإستدلال قد عدَّل ـ على نحو ملحوظ ـ فى كل من منطق أرسطو، والمنطق الصورى فى عصره. لقد اهتم أرسطو بالطرق التى تكون بها القضية مستخرجة على نحو مشروع من قضيتين أخرتين. إلا أن هيجل نظراً لإعادة تأويله للحكم على أنه الانقسام الأصيل للفكرة الشاملة إلى : كلى، وجزئى، وفردى، فقد أعاد هيجل تأويل الاستدلال بطرق أكثر كفاية لإستعادة وحدة الفكرة الشاملة. ومن هنا فقد كان أمراً حاسماً بالنسبة لهيجل أن يتضمن الاستدلال (أو القياس) حدوداً كلية ـ وجزئية ـ وفردية. فمثلاً استدلال (قياس) الوجود المتعين [1] فى الشكل الأول هو على النحو التالى : ـ

١- كل انسان فان

٢- زيد إنسان

٣- زيد فان

= الشكل الأول : ص ـ و
و ـ ك
ــــــ
ص ـ ك

الشكل الثالث : و ـ ص
و ـ ك
ــــــ
ص ـ ك

الشكل الثانى : ص ـ و
ك ـ و
ــــــ
ص ـ ك

الشكل الرابع : و ـ ص
ك ـ و
ــــــ
ص ـ ك

ونلاحظ هنا ملاحظتين الأولى : أن النتيجة باستمرار واحدة وهى (ص ـ ك) . والملاحظة الثانية أن الشكل الرابع هو الشكل الأول معكوساً. ولم يذكر أرسطو سوى الأشكال الثلاثة الأولى ويقول ابن رشد أن الطبيب جالينوس هو الذى أضاف الشكل الرابع الذى يسمى أحيانا باسمه (المترجم).

(١) هذه هى التسمية الموجودة فى "موسوعة العلوم الفلسفية". وهو ما أطلقنا عليه. كما يذهب هيجل فى "المنطق الكبير" اسم القياس الكيفى راجع كتابنا "المنهج الجدلى" وهو أول أنواع القياس عند هيجل حيث يكون لدينا طرفان : الفردى والكلى ويربط بينهما الجزئى المجرد. وهو ما يسميه هيجل بقياس الفهم الذى من شأنه أن يترك الحدود بغير رابطة ضرورية (المترجم).

فهنا نجد أن الحد الأوسط "إنسان" هو الجزئي، والحد الأكبر "فان" هو الكلي، والحد الأصغر زيد هو الفردي، ويرتبط الفردى بالكلى عن طريق توسط الجزئى وصورته الرمزية هى (ك ـ جـ ـ ف) (أى كلى ـ جزئى ـ فردى). ويختلف الشكل الثانى من استدلال الوجود المتعين عن الشكل الأول من حيث أنه يوّحد الكلى بالجزئى عن طريق الفردى وتكون صورته الرمزية هى (جـ ـ ف ـ ك). أما الشكل الثالث فهو يوّحد الفردى مع الجزئى عن طريق الكلى، وتكون صورته الرمزية هى (ف ـ ك ـ جـ). (أما حدود الشكل الرابع الذى هو أقل أهمية وهو "الاستدلال الرياضى" فهى كلها كلية).

ويرفض هيجل فكرة "الضروب" عند أرسطو بوصفها تعقيدات لا ضرورة لها، ويسير من استدلال الوجود المتعين الذى تكون فيه الحدود "خارجية" بعضها عن بعض، ومترابطة ارتباطاً عارضاً، إلى استدلال الانعكاس (قياس الانعكاس) الذى تكون فيه الحدود مترابطة أكثر من ذلك. وأول شكل من أشكاله هو "قياس الكل" وهو نسخة محسَّنة من الشكل الأول من القياس الكيفى. والشكل الثانى هو "قياس الاستقراء" الذى يربط بين الجزئى والكلى عن طريق الأفراد. والشكل الثالث هو "قياس المماثلة" الذى يربط الفردى بالجزئى عن طريق الكلى.

وأخيراً "قياس الضرورة" الذى يكون الارتباط فيه بين الحدود أشد وثوقاً. وهو ثلاثة أشكال "القياس الحملى"، وهو نسخة محسَّنة أكثر من الشكل الأول من القياس الكيفى وهو يربط بين الفردى وجنسه عن طريق أنواعه، وصورته الرمزية هى (ف ـ جـ ـ ك). "والقياس الشرطى المتصل" الذى يوّحد الأنواع من الجنس عن طريق الفردى وصورته الرمزية هى (جـ ـ ف ـ ك) فمثلاً إذا كان ركس كلباً فهو إذن حيوان"، ركس كلب فهو إذن حيوان" [1]. وأخيراً القياس الشرطى المنفصل" الذى يوّحد بين الفردى ونوعه عن

---

(١) القياس الشرطي المتصل يعبر صراحة عما يتضمنه القياس الحملي ففي صورة القياس الآتي :

الذهب معدن

إذا كان الشيء معدنا فهو عنصر

إذن الذهب عنصر

نجد أن هذا القياس يعبر صراحة عما كان غير صريح في القياس الحملي. ويمكن أن نعبّر عنه بصورة أخرى :

إذا كان الذهب معدنا فهو عنصر

الذهب عنصر

إذن الذهب معدن

طريق الجنس. وصورته (ف ـ ك ـ جـ) الـذى ينقسم فيـه الجنس إنقسامـاً تاماً إلى الأنواع الثانوية فمثـلاً "ركس إذا كان حيوانا فهو اما كلب أو قطة أو حصان ...الخ. وهو ليس قطاً ولا حصاناً ... الخ إذن فهـو كلب". وهذا القياس، فيما يرى هيجل ـ يستـعيد تماماً وحدة الفكرة الشاملة، وفى استطاعتنا الآن أن نتحول إلى عالـم الموضوعية، القياس ـ فيما عدا النوع الأخـير ـ يتضمن عـيوباً لا يمكن إزالتها إلا بالانتـقال إلى النوع الثانى. فـمثلاً الشكل الأول من القياس الكيفى يتضمن عيوباً ثلاثة :

(١) فهـو عَرَضى تماماً عندما ينـتقى حدوداً هى "الإنسان" و"فـان" و"زيد". ففى استطاعتنا أن نستنـبط "فناء" زيد من مقدمات (مثلاً "كل مزارع فـان، وزيد مزارع، فهو اذن فان") ويزول هذا العيب، فى نظر هيـجل، بجعل العلاقة وثيقة أكثر بين الحدود فى الأنواع المتتالية من القياس.

(٢) مقدمات القياس "كل إنسان فـان، وزيد إنسان" لم تتم البرهنة عليها بعد، ولا يمكن البرهنة عليـها فى الشكل الأول. ويعترض هيـجل ـ مثل جون ستـيوارت مل ـ بأن القياس يتضمن "مصادرة على المطلوب" مادمنا لا نستطيع أن نعرف أن "كل البشر فانون" ما لم نعرف بالفـعل النتيجة وهى أن "زيد فـان". ويؤدى ذلك ـ فى كل نوع رئيسى من القـياس، إلى الوصـول إلى الشكل الثـانى ثم الشكل الثـالث (جـ ـ ف ـ ك) و(ف ـ ك ـ جـ)، مادامـت هذه الأشكال يمكن أن تبرهن على مـقدمـات الشكل الأول. غيـر أن ما يطالب به ليس هو التقـهقر اللامتناهى الذى تتم فيـه البرهنة على مقدمـات أى قياس عن طريق قيـاسين أبعد، بل دائرة من الأقيـسة يبرهن فـيها أى شكلين على مقـدمات الشكل الثالث. وما أخذه هيجل بشكل رئيـسى على النظرية الأرسطة هو : أن الأقيسة التى تظهر كطريقة لاستدلال قضية من قضيتين لـيست سوى "صورة ذاتية" من هذه الأقيـسة، وأقيسة الكيف نظراً لعَرَضيَة حدودها هى عُرضة أكثر لهذه القراءة الذاتية مما تكون عليه الأقيسة من أنواع أعلى، إلا أن جمـيع الأقيسة لهـا أيضاً "معنى مـوضوعى" ـ التوحيـد بين الكلية، والجزئيـة، والفردية ـ حـيث لا تكون بالضرورة فى صورة قـضية. كـما أن القـياس ليس بالضرورة ـ كما ظن أرسطو ـ لابد أن يتخد شكل تفكيرنا الذاتى، ففى رأى هيجل أن كل شـىء عبارة عن قيـاس، بل ان كل شىء، بصورة أساسية أكثـر ـ هو فرد من نوع جزئى

= والحد الأوسط هنا يعبر عن الفردي، ولذها كان صورة هذا القياس هي جـ ـ ف ـ ك راجع كتابنا المنهج الجدلي عند هيجل ص ٣٢٢ من طبعة مكتبة مدبولي (المترجم).

وجنس كلى. غير أن الشمول الذى يحتوى على ذاته كالنظام الشمسى (الشمس ـ الكواكب ـ الأقمار)، والدولة، أو الكون ككل هى أنظمة دائرية تتألف من ثلاثة أقيسة تدعم بعضها بعضاً بالتبادل : مع عنصر الكلى ، والجزئى، والفردى، كل منها يخدم فى توحيد العنصرين الآخرين. فالدولة، مثلاً تتضمن الشخص الفردى (ف). وحاجاته (جـ)، والحكومة (ك). وكل عنصر يوّحد العنصرين الآخرين. وقل مثل ذلك فى الكون فهو يتضمن : الفكرة المنطقية (ك)، والطبيعة (جـ)، والروح (ف). وهيجل يعرضها فى مذهبه بهذا الترتيب ك ـ جـ ـ ف، لكن أى ترتيب سوف يكون مناسباً أيضاً. مادام كل حد يتوسط الحدين الآخرين.

أما أن هيجل جعل القياس موضوعياً فذلك جزء من تغييره النسقى للحدود الذى يرتبط تقليدياً بالتفكير الذاتى (كما هى الحال مثلاً فى العقل، الحكم، الفكرة الشاملة التناقض، الحقيقة) الذى ينتقل إلى العالم الموضوعى. مادام العقل، على سبيل المثال، الذي يرتبط تقليدياً بالقياس (الاستدلال) والأشياء، على نحو ما يرتبط بالتفكير، يمكن أن يكون عقلياً وصادقاً، فمن الطبيعى أن نفترض أن الأشياء هى أيضاً أقيسة. ومايدفع إلى الانتقال هو : أن المذهب المثالى التام أو الشامل يتطلب أن لا تكون الاشياء انعكاسات ساكنة للفكر، بل لا بد لها أن تجسد عمليات الفكر سواء بسواء. لكن طبقاً لمبدأ الأضداد عند هيجل، فإن مذهبه يكون واقعياً إلى أقصى حد. مادامت الاشياء تتطابق تماماً مع أفكارنا وهى صور للفكر.

والاعتراض الطبيعى على هذه النظرية هو أنه حتى إذا ما كانت الدولة تعرض مثل هذه البنية الثلاثية، فإن علاقتها بالقياس ليست سوى مماثلة سطحية أكثر منها قرابة عميقة.

مصطلحات "اللاتناهى" و"اللامتناهى" تقابل "التناهى" و"المتناهى"، وهى تشير إلى غياب النهاية أو الحد. والمرادف اليونانى "الأبيرون Aperion (اللامحدود ـ اللانهائى) يرد لأول مرة عند "انكسمندر" حيث يشير إلى العجينة الأولى التى يتألف منها كل شىء. ومن المحتمل أن يكون لها معنى "اللامتناهى ـ واللامتعين" أكثر من "اللاحد" فى الزمان أو المكان. ولقد نظر الذريون ـ "لوقيبوس" و"ديمقريطس" ـ إلى الذرات على أنها لا متناهية من حيث العدد، ووضعوها فى مكان لامتناه، وزمان لا متناه. وعموما كان "اللامحدود" يُرى على أنه فكرة عنيدة من الناحية العقلية وسيئة السمعة من حيث التقييم. فقد بدأ الفيثاغوريون قائمة الأضداد التى وضعوها بالمحدود واللامحدود، تناظر الخير والشر. ولا يزال "اللامحدود" هنا يحمل معنى "اللامتعين"، كما يحمل معنى "اللامتناهى". واستمر ذلك عند أفلاطون فى محاورة "فيلبوس" حيث نجد "الحد" و"اللاحد" مبدآن للوجود، يرأسهما العقل الكونى الذى يمزج بينهما فى كل شىء. أما أرسطو الذى كان "الأبيرون" (اللامحدود) عنده بتحديد أكثر هو "اللامتناهى"، فقد حاول أن يرى الكون على أنه "متناه" فى الزمان والمكان معاً. وعندما كان يبدو أن اللاتناهى لا مفر منه فقد كان يذهب إلى إلى أنه موجود بالقوة، فحسب، وليس "بالفعل" ـ فالخط، مثلاً، يمكن أن ينقسم إلى ما لا نهاية، لكنه لا يتألف من نقاط لا متناهية بالفعل. كما أنه لا يمكن أن ينقسم إلى أجزاء لا متناهية فعلاً. وهكذا بدا الكون المنظم مستبعداً اللاتناهى التام أو القاطع.

---

(١) وضع الفيثاغوريون قائمة للأضداد مكونّه من عشرة أضداد على النحو التالي :

١) المحدود ـ واللامحدود	٢) الفرد ـ والزوج
٣) الواحد ـ والكثير	٤) اليمين ـ والشمال
٥) الذكر ـ والأنثى	٦) السكون ـ والحركة
٧) المستقيم ـ والمتعرج	٨) النور ـ والظلمة
٩) الخير ـ والشر	١٠) المربع ـ والمستطيل.

وكانت الاضداد عشرة لأن العدد عشرة هو أكمل الأعداد ـ قارن كتابنا "نساء ... فلاسفة" ص ٥٥ مكتبة مدبولي بالقاهرة عام ١٩٩٦ (المترجم).

وهكذا كان آلهة الأغريق موجودات متناهية. غير أن "فيلو السكندى" (الذى مزج بين الأفلاطونية واليهودية) رأى أن الله موجود غير متناه، أى أنه يمتد فى الزمان والمكان بلا نهاية، لكنه يحوى كل شىءيمكن أن يحدث فى الزمان والمكان فى صورة مركزة. وهكذا لم يعد اللا متناهى معيباً، بل كاملاً ومكتملاً. أما فلاسفة المسيحية المبكرة وفى العصور الوسطى، فقد احتفظوا بالفكرة اليونانية التى تقول ان العالم متناه، لكنهم عكسوا تقييمها : فالعالم المتناهى نتاج ناقص لاله غير متناه.

الفكرة التى تقول إن العالم ببساطة، متناه يواجهها التحدى من اتجاهين الأول: الصوفية من أمثال "ايكهارت" الذى ذهبوا إلى أنه مادامت الروح البشرى تستمد ماهيتها من الله، وتسعى إلى الاتحاد معه، فهى لا يمكن أن تكوز متناهية على نحو قاطع. والاتجاه الثانى: "نقولا دى كوزا" (الذى لايذكره هيجل أبداً على نحو يدعو إلى الدهشة) الذى ذهب إلى أنه مادام العالم يبرز، صراحة، فى الزمان والمكان، ما هو مركز فى الله ضمناً، فلا بد بدوره أن يكون لا متناهياً زمانياً ومكانياً. ولقد طوَّر هذه الفكرة "كوبرنيكس" و"جيوردانو برونو". وكانط أيضاً جذبته فكرة أن القوة اللامتناهية لله يعبر عنها التطور الذى لا حدَّ له لخلقة.

وبعد أن اكتشف "نيوتن" و"ليبنتز" حساب اللاتناهى حاول علماء الرياضة أن يقدموا تفسيراً متماسكاً للامتناهى فى الصغر، واللامتناهى فى الكبر على حد سواء. وهو موضوع (خصص له هيجل قسماً كبيراً فى كتابه "علم المنطق") - لم يكن قد حُسِمَ فى عصره، لكن علماء الرياضة مالوا إلى وجهة نظر قريبة من النظرة الأرسطية التى تقول أن اللامتناهى فى الصغر هو كذلك بالقوة فحسب، أى أن الخط المستقيم يمكن أن نجعله صغيراً كما نشاء، لكن ليس هناك خط لا متناه فى الصغر بالفعل. كما شعروا أن اللامتناهى فى الكبر هو أيضاً ينطوى على مفارقة : فهو مساوى فى الحجم أو فى العدد لأى جزء منه فمثلاً المتوالية الحسابية ٢، ٤، ٦، ٨، .. الخ تحتوى على عدد كبير من الحدود يماثل ما تحتوى عليه المتوالية : ١، ٢، ٣، ٤، .. الخ لكن يبدو أن الزمان والمكان مثل العدد، يتطلبان اتساعاً لا متناهياً يكون بالفعل ولا يكون بالقوة.

ولقد رأى شلنج وهيجل مشكلتين أساسيتين فى اللامتناهى:

أولاً : إذا كان اللا متناهى متميزاً عن المتناهى فهو بذلك محدود بواسطة المتناهى، وهكذا يكون متناهياً وليس لا متناهياً. فإذا كان الله مثلاً، متميزاً عن العالم فهو متناه.

ومن ثم فقد ذهبا، مثل فشته، إلى أن اللامتناهى ليس متميزاً عن المتناهى، لكنه يتضمن المتناهى كوجه له، أو "لحظة" من لحظاته.

ثانياً: التراجع اللا متناهى أو التقدم اللامتناهى فاسد، فهو غير متماسك من الناحية العقلية ويقضى على نفسه من الناحية العملية. (ولقد أوضح شلنج اللامتناهى الفاسد بالدَّين الانجليزى فالقروض القديمة يعاد دفعها عن طريق قروض جديدة وهكذا إلى ما لانهاية). وهكذا يعترضان على فكرة كانط وفشته، القائلة بأن للبشرية هدفاً ينبغى عليها أن تكافح من أجله، لكنها لا يمكن أن تبلغه فى زمن متناه. ولا يميز شلنج وهيجل؛ بصفة عامة، بين السلسلة التى تتجه إلى حد (مثل السلسلة عند كانط $١+\frac{١}{٢}+\frac{١}{٤}+\frac{١}{٨}+...$) وبين السلسلة التى لا تفعل ذلك (مثل : $١+١+١+١ ...$ أو $١-١+١-١+١ ...$).

هاتان المشكلتان متمايزتان : فلا تناهى الله لا يعتمد أساساً على التراجع اللامتناهى، حتى إذا ما ذهب اللاهوتيون العقليون إلى أنه قوى بدرجة لا متناهية، إذ يمكن إنجاز استلالات بامتداد لا متناه. والسلسلة اللامتناهية تتضمن على العكس حدوداً متناهية، ولا يميز تميزاً حاداً بينها. لكن هيجل شعر فى الحالتين أن اللامتناهى ليس متناهياً أصيلاً، فنحن بسيرنا من خلال سلسلة لامتناهية لا نصل إلا إلى شريحة متناهية منها لكننا لا نصل قط إلى اللامتناهى نفسه. (وفى استطاعة المرء أن يقول أيضاً أن الاله يتميز عن خلقه، وهو بذلك متناه، ويحتاج إلى اله أبعد لكى يفسر وجوده.. وهكذا إلى مالا نهاية).

ولقد فرق اسبنوزا بين اللامتناهى (بمعنى ما لانهاية له) ـ وهو لا تناهى الخيال ـ وبين لاتناهى العقل (المنغلق على نفسه). ويفرق هيجل كذلك بين اللامتناهى الفاسد (لامتناهى الفهم) وبين اللامتناهى الحقيقى (لامتناهى العقل) الذى يتضمن المتناهى فى جوفه بدلاً من أن يتعارض معه، والذى لايسير إلى الأبد. وشبّه اللامتناهى الزائف بخط مستقيم يمتد إلى ما لا نهاية من الطرفين، بينما يشبّه اللامتناهى الحقيقى بالدائرة التى يمكن أن تكون متناهية لكنها غير محددة. وهو يطبق هذه الفكرة على أى بنية دائرية أو تبادلية تحتوى نسبياً على ذاتها فى مقابل التقدم الذى لا نهاية له من شىء إلى شىء آخر. فمثلاً ثلاثة أقيسة يدعم كل منها الآخر بالتبادل فى مقابل سلسلة اللامتناهى الفاسد من الأقيسة. والتضمين المتبادل للسبب والنتيجة فى مقابل سلسلة لا متناهية من الأسباب والنتائج. والروح، أو الوعى الذاتى، التى لايحدها آخر بل تجد نفسها مع الآخر "فى بيتها"، والمنطق نفسه

الذى يكون فيه الفكر نفسه موضوعاً لذاته غير معتمد على آخر يحدّه. وكثيراً ما يرتبط اللامتناهى بسلب السلب. فالمتناهى يُسلب، لكنه يُسلب بدوره لينتج شيئاً إيجابياً.

والتطبيق الرئيسى للامتناهى الحقيقى يتم على الكون ككل : فالله لا يمكن أن يكون متميزاً عن العالم. مادامنا لابد فى هذه الحالة أن يكونا موجودين متناهيين. ولا يمكن للواحد منهما أن يكون مدعوماً بذاته أو مفسراً لذاته، وبالمثل لا يمكن للعلم أن يسير إلى الخلف أو إلى الأمام إلى الأبد، بل لا بد أن يكون له صورة دائرية تحتوى على نفسها. والفكر والوجود عندئذ سيمدّ كل منهما الآخر، وسيكونان متناهيين. وليسا كيانات مدعومة ذاتياً، ومن ثم فإن الفكر يتحد مع العالم (لكنه يختلف عنه كذلك) وهو أيضاً دائرى. وبذلك تكون الفكرة الشاملة لا متناهية شأنها شأن العالم. وهكذا يفسر اللامتناهى الحقيقى سمات متعددة من مذهب هيجل : فهو يفسر مثلاً، لماذا لا بد أن يكون الله هو النسيج المنطقى للعالم، ولماذا لا بد أن تكون صور الفكر، مثل صورة القياس مطمورة فى العالم.

لقد حاول هيجل أن يستعيد، على مستوى أعلى، العالم المتناهى المنغلق على ذاته عند أرسطو فى مقابل العالم ذى النهاية المفتوحة فى عصر التنوير وفى علم نيوتن المليء بالأضداد بين الذات والله والعالم وبضروب من اللامتناهى عسرة الهضم. غير أن هذه الضروب من اللاتناهى يصعب استبعادها : إذ يذهب هيجل إلى أن الزمان والمكان هما ضربان من اللامتناهى (الفاسد). ولم يلّمح إلى أن المكان دائرى حتى أن الحركة فى خط مستقيم لا بد فى النهاية أن ترتد بنا إلى نقطة البداية من جديد. كما أنه لم يعمد مثل نيتشه إلى إحياء الفكرة الفيثاغورية التى تتضمن العود الذى لا نهاية له للشىء نفسه بالضبط، ولا حتى الاحداث الممتدة فى هوية واحدة من الناحية الكمية. ففكرة العود الأبدى تتعارض مع إيمان هيجل أن التاريخ يتقدم نحو هدف ما، لكن أهماله لها جعله يتأرجح بالتساوى بين النظرة التى تقول أن التاريخ يصل (أو أنه وصل) إلى نهاية، وبين النظرة التى تقول أنه يسير نحو لا متناه (فاسد). حتى لو استطعنا أن نعرف كيف سيواصل سيره وأننا لابد أن نحصر أنفسنا فى اللامتناهى الحقيقى الخاص بالحاضر.

الجوانى والبرانى، Inner and Outer,

الداخلى والخارجى Internal and External

تؤدى أحرف الجر aus (من ، عن ...الخ) و auser (خارجاً ...الخ) وفى in (فى - داخل) والظرف inne(n) (بداخل) إلى ظهور كلمات متعددة فى هذا النطاق.

(١) الصفات inner lich (داخلى - جوانى) و äusserlich (خارجى - برانى) شائعة الاستخدام للتمييز بين ما هو على السطح وما هو تحته. وفى تعبيرات مثل äusserlich (جرح سطحى) وسلام أو هدوء (خارجى)، فى مقابل "اضطراب داخلى". والاسم Inner lichkeit مشتق من تعبيرات المتصوفة الألمان وهو يحمل معنيين رئيسيين (أ) ماهية شيء ما ، (ب) هدوء ذاتى، والشقة بالنفس. وانسحاب المرء إلى داخل ذاته. أما Äusserlichkeit (الخارجية - التخارج) فقد صيغت فى القرن الثامن عشر لتشير إلى ما هو غير ماهوى فى الشيء أو الشخص.

ويستخدم هيجل الأسماء والصفات معاً فى سياقات مختلفة، وليس دائماً على أنها يقابل بعضها بعضاً. فتخارج قوة ما يعنى تجلياتها الخارجية التى تتحد مع جوانيتها. وإذا كان هناك شيئان متخارجان كان كل منهما محايد بالنسبة للآخر، وغير مرتبط ذاتياً به، ويمكن أن يتغير مستقلاً عنه، كما هى الحال فى شكل الشيء ولونه؛ فالطبيعة خارجية، وهى آخر بالنسبة للروح، وهى بالتالى آخر وخارجية بالنسبة لذاتها. أعنى أنها تنتشر خارجياً فى الزمان والمكان. وعلى ذلك فالاستخدام الرئيسى للجوانية يتعلق بعالم الروح. فالجوانية (أو الحياة الداخلية) للروح تقابل وجودها المتعين : أعنى بدنها الخارجى. (ظاهريات الروح - الكتاب الرابع - أ) . غير أن جوانية الذهن Mind تقابل أيضا تخارج العالم الخارجى. ويتساوى الجوانى، أحيانا، مع ما هو فى ذاته الذى يحتاج إلى أن يتحقق ويتكشف: فعظماء الرجال يبرزون إلى الوعى ما لدى معاصريهم من جوانية لايشعرون بها؛ وإن كانت الجوانية عادة واعية. فقد تكون الحياة الداخلية التى يتسم بها جميع البشر وخصوصاً الجوانية أو الذاتية الواعية بنفسها المرتبطة : بسقراط، والبروتستانتية، وديكارت، والرومانسية. والجوانية بهذا المعنى شبيهه بـ "الباطنية" و"الألفة" أو "المودة" التى توحى

بالكثافة أو الشدة الداخلية لاسيما عندما تنطبق على علاقات كالحب أو الصداقة. ويجعلها هيجل سمة خاصة بالشعب الألماني. ويشير التخارج فى "كتاب المنطق" إلى الشكل المادى الذى يتجسد فيه مثال الجمال، وإلى البيئة المادية للفرد وعرض العمل الفنى على الجمهور.

(٢) وتستخدم صفات "خارجى" و"داخلى" عادة فى سياقات مثل الداخلى، والخارجى فى شكل رباعى الأضلاع، دائرة العائلة الداخلية (أو الحميمة)، "القيمة الداخلية - أو الذاتية". و"الظاهر الخارجى" و"الشئون الداخلية والخارجية". وأسماء الصفات مثل "الداخل" و"الخارج" شائعة فى اللغة الألمانية المألوفة.

وكثيراً ما يستخدم هيجل "الداخل" فى الإشارة إلى الماهية الداخلية لشىء ما و"الخارج" للإشارة إلى مظهره الخارجى. وكذلك للإشارة إلى الحياة الداخلية لشخص ما، فى مقابل جسده، وأفعاله وأحاديثه. وتتطور مناقشاته للتصورات فى المنطق من تفسيره للقوة وتخارجها. وتسير حجته على النحو التالى :

"الداخلى" و"الخارجى" أضداد متضايفة، ومن ثم فكل منهما يتضمن الآخر من الناحية المنطقية. وهو يرى أن ذلك يعنى أنه فى حالة الأشياء الموجودة بالفعل فإن جانبها الباطنى أو ماهيتها لابد أن تناظر خارجها أو مظهرها أى أن يكون لها نفس المضمون. لكن للداخلى معنيان مختلفان بخصوص الأشياء الموجودة بالفعل وهما :

(أ) الامكانية غير المتطورة لشىء ما فالنبات مثلاً هو مجرد "داخلى" فى البذرة، والعقلانية فى الطفل هى مجرد داخلى فحسب. وقل مثل ذلك فى الشخص الناقص أو المعيب كالمجرم مثلاً.

(ب) المحور الداخلى أو الماهية لشىء ما الذى تطور تطوراً تاماً كماهية الطبيعة، أو الأغراض الداخلية للفاعل مثلاً.

وينطبق مبدأ هوية الداخلى والخارجى على نحو مختلف فى كل حالة من النوعين الآتين :

(أ) السمات الخارجية للبذرة لا تعكس امكاناتها الداخلية. لكن مادامت طبيعتها هى داخلية فحسب ، فإن البذرة نفسها تكون خارجية فحسب : فقطعة جوفاء من المادة لم تتميز، إذا ما قورنت بالنبات كانت سلبية وفريسة لهجمات خارجية، وقل مثل ذلك فى جسد الطفل فهو نسبياً غير معبِّر ومنسق بطريقة سيئة. فى حين أن جسد الراشد يعبر عن حياته الداخلية المتطورة. وفضلاً عن ذلك فإن الصور العقلية والأشكال الثقافية التى تؤلف

طبيعته الداخلية خارجية تماماً بالنسبة له، فهى مطمورة فى والديه، وقل مثل ذلك فى الأشكال الاجتماعية التى لم يحولها المجرم إلى جانب داخلى فيه بقدر كاف فهى تبدو له أموراً غريبة مفروضة عليه (فى صورة العقاب) أكثر مما تعبر عن ارادته الخارجية... والمبدأ هنا هو أن السطح الخارجى للفرد هو مجرد "خارجى" بنفس الدرجة التى يكون فيها جانبه الداخلى مجرد "داخلى"، كما أن "التخارج" الذى يعبر عن الداخل يقع على مسافة من تطابق الفرد مع الأعماق المدفون فيها جانبه الداخلى.

(ب) ويذهب هيجل، مثل جوته، إلى أن الجانب الداخلى لكائن متطور تطوراً كاملاً مثل الطبيعة لا يمكن أن يختلف عن جانبها الخارجى. فقد يقع داخلها على مسافة من سطحها، لكنه من حيث المبدأ سهل المنال أمام الملاحظة والفكر. فإذا ما افترضنا أن للطبيعة جانباً داخلياً يختلف عن جانبها الخارجى، فسوف نجد عند التفكير المتروى أن جانبها الداخلى المفترض يقع فى داخلنا نحن أعنى فى الملاحظ الخارجى، وأن الداخلى هو خارجى بالنسبة للطبيعة بالمعنى الموجود فى (أ) بدرجة تتطابق مع العمق المفترض داخل الطبيعة.

وينفر هيجل بصفة خاصة من وجهة النظر التى تقول أن الجانب الخارجى لشخص ما (أعنى أفعاله، وكلماته ... الخ) لايعكس جانبه الداخلى (أعنى : نواياه). سواء بمعنى أن أعماله التى نعجب بها قد تكون نتيجة لدوافع خبيثة أو مزيفة (وهو زعم يربطه هيجل بالتاريخ العملى "البرجماتى") أو أن الشخص الذى تكون أعماله بلا قيمة أو ضارة، قد يحمل فى داخله نوايا طيبة وموهبة عظيمة ... الخ ـ فالأنسان هو ما يفعل"[1]. والخطط

---

١) عرض هيجل لهذه الفكرة الهامة في الموسوعة. يقول "علينا أن نلاحظ ما يجب أن يكون عليه موقفنا بإزاء مَنْ يبرر اخطاءه وأفعاله المستهجنة، بنواياه الطيبة، وعواطفه الباطنية التي يريدنا أن نعتبرها ممتازة، ولاشك أن الظروف الخارجية قد تحول في بعض الأحيان دون تحقيق النيات الطيبة ... غير أن الوحدة الجوهرية بين الباطن والخارج هي بصورة عامة ذات قيمة هنا، وهي تتأكد في هذه الحالات بحيث نستطيع أن نقول أن الانسان يُعرف عن طريق أعماله. وعلينا أن نواجه الزهو الكاذب الذي يدعي الامتياز الجواني بقول الإنجيل «من ثمارهم تعرفونهم». . وحين يزعم مصور عديم الموهبة، أو شاعر رديئ الشعر "أن في أعماق نفسه، أفكاراً هائلة ومثلاً عليا عظيمة الشأن". فإن مثل هذا الزعم لن يكون سوى عزاء رخيص. وقد يتوهم أمثال هؤلاء الأدعياء أن علينا أن نحكم عليهم بحسب نواياهم، لا بحسب أعمالهم. لكن ذلك زعم لا أساس له ولا طائل تحته . . =

المعدَّة بعناية قد تسير أحياناً سيراً خطأ، والأعمال العظيمة قد تحجب نفاقاً، لكن على المدى البعيد، سوف يظهر للملاحظ المدقق أن الجوانى سوف يكشف عن نفسه فى البرانى[1].

والواقع أن التضايف المنطقى بين "الجوانى" و"البرانى" لايستلزم أن يعكس الخارجى دائماً وبدقة الجوانى ، طالما أن الجوانى والبرانى الموجودان بالفعل لا يحتاجان إلى الارتباط الوثيق مثلما تفعل فكرتا "الجوانى" و"البرانى". وحجج هيجل فى الحالة "أ" هى إما تحصيل حاصل (مثلاً إذا كانت طبيعة شئ ما هى الجوانى أى مجرد وجود بالقوة، فإن صورته الخارجية هى مجرد خارجى أعنى أنها لاتعبر عن الجوانى) - أو أنها تتلاعب - على نحو ماكر وخادع بفكرتى الجوانى والبرانى. ولا تعتمد النتيجة التى وصل إليها فى حالة "ب" إلا قليلاً على منطق الجوانى والبرانى - فهى تعتمد عليه أقل مما تعتمد على الصعوبات الابستمولوجية (المعرفية) المتعلقة بنسبة جانب داخلى للشئ أو للشخص يتعارض تمام المعارضة مع جانبه الخارجى. كما تعتمد على تفضيله للجانب الخارجى على الجانب الداخلى فى تقييمه للأشخاص. إلا أن هيجل يتمثل أيضاً حالة (ب) فى حالة (أ)

= وما يسمى بالطريقة البرجماتية في التاريخ هي التي أساءت إلى الشخصيات العظيمة فشوهت الفكرة الصحيحة عنهم بتفرقتها الباطلة بين الجواني والبراني. فبدلا من أن تكتفي بسرد المآثر الكبرى التي حققها أبطال التاريخ. وأن تسلّم بأن باطنهم كان منسجماً مع مضمون أعمالهم نري المؤرخ البرجماتي .. يتعقب البواعث الخفية التي تكمن وراء الوقائع الصريحة للتاريخ ... فيرى أن الزهو والطمع والطموح ...الخ هي البواعث الحقيقية الفعالة .. والنظرة الصحيحة هي عكس ما يقول به أولئك المتحذلقون من العلماء والباحثين تماما ... فلا مندوحة لنا - إذا نحن أخذنا بوحدة الجواني والبراني - عن القول بأن الرجال العظام: "أرادوا ما فعلوا، وفعلوا ما أرادوا ...".

"موسوعة العلوم الفلسفية لهيجل" ترجمها وقدّم لها وعلّق عليها د. أمام عبد الفتاح امام - مكتبة مدبولي بالقاهرة عام ١٩٩٦ ص ٣٤٦ - ٣٤٨ (المترجم).

(١) يقول هيجل : "حين يلمح أستاذ حاذق علامات النبوغ والموهبة عند طفل صغير. ويقول : إن عبقرية روفائيل" و"موهبة موتسارت" تكمن في هذا الغلام. فسوف يثبت المستقبل ما إذا كان الحكم مستند إلى أساس سليم أم لا ..." ص ٣٤٦ - ويقول "ونحن قد نتخذ من النفاق وسيلة نتذرع بها استصغارنا لأعمال غيرنا المشرقة. لكن علينا أن نلاحظ أن الإنسان كثيراً ما يستطيع اخفاء الكثير من تفصيلات حياته. لكنه لن يستطيع اخفاء مجرى حياته كلها. إذ لابد أن يتجلى بالفعل في تيار الحياة، إلى حد أننا نستطيع أن نقول من هذه الزاوية أيضاً: ليس الإنسان سوى سلسلة ما يقوم به أعمال" ص ٣٤٧ من "موسوعة العلوم الفلسفية - الترجمة العربية السالفة الذكر (المترجم).

: النوايا الباطنية ...الخ موجودة بالقوة فحسب عند مَنْ ينقصهم خاصية التعين الكامل بغض النظر عن مظهرهم الخارجي الذى يتجلى فى سلوكهم. لكن لا يزال من الممكن أن نتصور أن الرجل الذى صنع تاريخاً عظيماً يمكن أن تكون لديه نوايا وضيعة. . الخ لا تكشف عن نفسها إلا فى حياته الخاصة.

(٣) والفعل äussern ("ينطق"، "يعبر") لاسيما فى صورته المنعكسة التى تعنى (يفكر ، يتجلى ، يكشف عن ـ نفسه مثلاً) قد استخدم ليعنى القوة. فكلمة Äusserung هى "تعبير" عن القوة مثلاً. وطالما أنه ليس ثمة فعل يناظر الفعل innere أو الأسم Innerung فإن هيجل يستخدم ، بصفة عامة أسماً مختلفاً (مثل Rückkehr الذى يعنى "عودة" ، "رجعة") ـ أو الفعل Zuruckkehren الذى يعنى "يعود" أو "يرجع" ليعبر عن انسحاب القوة، مثلاً إلى ذاتها بعد أن تكون قد أحدث نتيجتها أو أثرها. لكنه كثيراً ما يستخدم الفعل erinnern (sich) الذى يعنى "يستجمع" نفسه) ويقابل بهذا المعنى بينه وبين الفعل entaussern (sich) ـ (بمعنى : يغترب عن نفسه). كما يستخدم أيضاً "يضغط" و"يكبس" للتعبير الفنى والجسدى.

(٤) كما يستخدم هيجل أيضاً الظرف "الواحد خارج الآخر" لاسيما كاسم "وجود الواحد خارج الآخر" للتعبير عن الفكرة التى تقول ان الحسى (على خلاف الفكر والتمثل) والطبيعة (على خلاف الروح) يتخارج من ذاته، ويكون خارج نفسه، أعنى أنه ينتشر فى الزمان والمكان، وليس ـ ببساطة ـ خارج الوجود البشرى.



الحدس والادراك الحسى والإحساس والحسى : Intuihion, Perception, Sensation and the Sensory

معظم الكلمات الجديرة بالذكر في هذا المجال هي : ـ

(١) كلمة الحدس Anschauung (الحدس) هى من حيث أصلها كلمة بصرية فهى مأخوذة من anschauen (يحدس، ينظر، يشاهد) وكلمة Schauen (يرى ينظر، يشاهد) ـ وهى كثيراً ما تعنى «يشاهد» أو «يتصور» ومنها Weltanschauung «وجهة النظر عن العالم». وقد دخلت إلى اللغة الفلسفية الألمانية على يد «ايكهارت» من الكلمة اللاتينية Contemplatio بمعنى نتيجة لنشاط أو تأمل شىء ما لا سيما ما هو الهى وما هو أزلى.

وتتضمن كلمة Anschauung معنى «المباشر»، و«الاتصال غير الانتقالى» أو غير الاستطرادى» بموضوع ما، والاستغراق الكامل للذات فى هذا الموضوع.

ولقد كان لكلمة Anschauung فى الفلسفة المتأخرة - معنيان واسعان: ـ

الأول التأمل العقلى للمثل الأفلاطونية مثلاً (الكلمة اليونانية - Theória التى تعنى التأمل والتفكير النظرى). والثانى: هو الانطباع الحسى أو الاحساس. ولقد ذهب كانط إلى أن كل حدس بشرى حسى. فالفكر يبحث فى الموضوعات، والموضوعات لا يمكن أن تكون «معطاة» إلا عن طريق «الحدوس». غير أن الفهم بما لديه من تصورات لا يستطيع أن «يفكر» إلا فى الحدوس والموضوعات، لا أن يزودنا بها. فهى لا يمكن أن تعطى إلا عن طريق الموضوعات التى تؤثر فى حواسنا. وقد وافق كانط على امكان وجود حدس عقلى، يستطيع أن يزودنا بموضوع دون مساعدة حسية. غير أن الحدس الحسى الذى يرقى إلى مرتبة خلق موضوع ما عن طريق التفكير فيه - هو فى نظر كانط يقتصر على الله فقط.

ومحاولة كانط حصر الحدس فيما هو حسى صادفت تحدياً من اتجاهين:

الاتجاه الأول: النقاد من أمثال («هامان» و «هردر») - الذين هاجموا فصله الحاد بين الحدس والتصورات. كما تحدث جوته عن «حدس ذى طبيعة داخلية خلاقة» يبلغ درجة «النموذج» أو «المثال» (الحكم الحدسى عام ١٨١٧). ومثل هذا الحدس يدرك الظاهرة ككل مع العلاقات المتداخلة لأجزائها فى آن معاً. وهو لا يستغنى عن التصورات، لكنه يتقابل مع الفكر التصورى التحليلى.

الاتجاه الثاني: ذهب فشته إلى أن الفيلسوف يصبح مدركاً للأنا الخالصة عن طريق فعل من أفعال الحدس العقلي. وتبنى «شلنج» هذه الفكرة. وعندما توقف المطلق عنده عن أن يكون أنا أو أصبح الهوية المحايدة، ذهب إلى أن ذلك أيضاً يُدرك عن طريق الحدس العقلي.

يتضمن الحدس الحسي عند هيجل تحولاً لما تمَّ الاحساس به بحيث يصبح موضوعاً خارجيا[١]. والفن يمثل المطلق فى صورة حدس حسى، فى مقابل التمثل الذى هو صورة الدين [أو الشكل الذى تتخذه المطلق فى الدين] - وفى مقابل الفكر الذى هو الشكل الذى تتخذه الفلسفة. ويناصر هيجل فى مؤلفاته المبكرة (لا سيما الفرق بين مذهبى فشته وشلنج). فكرة شلنج عن الحدس الترنسندنتالي الذى يوّحد بين الأضداد كالطبيعة والروح . لكنه انتقد فيما بعد فكرة الحدس العقلي لانها مباشرة. وعلى خلاف المعرفة التصورية. لا تكشف البنية والافتراضات المنطقية السابقة للموضوع. والحدس حتى من النوع الموجود عند «جوته». رغم أنه يمكننا من رؤية الأشياء ككل، بدلاً من أن نراها مجزَّأة، فانه يمكن فقط أن يتَقَدم المعرفة. (راجع مثلاً الموسوعة الجزء الثالث فقرة رقم ٤٤٩ اضافة)، ورغم ذلك - فان منطق هيجل، طالما أنه فكر غير تجريبى يدور حول الأفكار، فانه يشبه إلى حد ما الحدس العقلي بالمعنى الكانطى. لكن هيجل خلاف كانط. لم يكن لديه أدنى ارتياب حول امتصاص الانسان فى الله.

(٢) - كلمة Empfindung (الاحساس أو الشعور) قريبة من الحسي، لكنها أكثر ذاتية فى نكهتها، وهى لا تتضمن بالضرورة ادراكاً للموضوع. ومن هنا فاننا نجدها فى الموسوعة (الجزء الثالث) تنتمى إلى «النفس الحاسة أو الشاعرة» فى حين أن Anschauung تنتمى إلى «الروح النظرى».

(٣) - لكلمة Sinn سلسلة واسعة من المعانى، تناظر تقريباً، لكن ليس بشكل دقيق، كلمات «الحس» و«الاحساس» (مثلاً الاحساس بالموسيقى، والحس التاريخى، والاحساس بالدعابة). كما تناظر «الحواس الخمس»، و«الذهن» أو «العقل» Mind على نحو ما ترد فى التعبيرات الأتية «خطرت الفكرة على ذهنى» «فقد صوابه» أو «متمالك لعقله»، «نحن على رأى واحد» أو متفقون فى الرأى» وأيضاً «الأحساس» أو «فحوى» أو «معنى» - كلمة، أو ملاحظة، أو عمل فنى، أو سلوك، أو حياة - إلخ وهكذا نجد أن كلمة Sinn، بهذا المعنى

(١) موسوعة العلوم الفلسفية الجزء الثالث فقرة ٤٤٨ اضافة (المؤلف).

الأخير، أكثر ذاتية من كلمة Bedeutung (أي المعنى): إذ تشير إلى معنى الكلمة فى سياق معين، لكنها لا تشير إلى معناها (أو معانيها) على نحو ما يرد فى القاموس. والصفة منها Sinnlich (حسى) والاسم المجرد Sinnlichkeit (الحسية) (أدخلهما فولف ترجمة للكلمتين اللاتينيتين Sensualitasو . Sensibilits وهما لا يطابقان سوى بعض المعانى لكلمة Sinn : فماهو«حسى» يعنى أن الحواس يمكن أن تدركه، وهو بذلك«حسى» و«محسوس». وإذا ما طبقت هذه الكلمة على شخص ما، أو على جانب منه، كانت تعنى «أنه يسيطر عليه الحسى، أو الرغبات المادية لا سيما الشهوانية». وكثيراً ما يستخدم هيجل كلمات «الحسى» والمحسوس» فى مقابل «التمثل» و«الفكر» ... إلخ. والحسية هى (أ) القدرة على استقبال المثير الحسى من الأشياء، وبهذه الطريقة تصلنا «الحدوس». ومن ثم تصلنا الأشياء فى رأى كانط.

(ب) وهى تعنى تجربتنا أو طبيعتنا بمقدار ما تتضمن التجربة الحسية، والمشاعر، والرغبات المادية ... إلخ فى مقابل الفكر والعقل... إلخ.

وطالما أن كلمة Sinnlich (حسى) ومشتقاتها تقابل «الفكر» ويمكن أن يكون الفكرخالصاً أو متضمناً مادة حسية، فاننا نجد أن كلمة «حسى» قد تعنى عند هيجل المادة الحسية الخام. أو المادة الحسية المتَّصورة. وبالمثل فان كلمة «ما هو فوق الحس» قد تعنى ما يتجاوز الحس تماماً، ويكون فى متناول الفكروحده، أو أن تصبح (كما هى فى «ظاهريات الروح») المادة الحسية المتصُورة على هذا النحو هى «الظاهرة». (ودعوى هيجل أن ما يتجاوز الحس هو حقيقة المحسوس، وحقيقة ما يدرك حسياً. أعنى أن العالم عندما يكون ظاهراً» ـ هذه الدعوى تعتمد أيضاً على قوة المقطع über (فوق أو يجاوز)، وعلى نحو مفرط أكثر من المقاطع «لا» و«غير».

(٤) كلمة Wahrnehmung (الادراك الحسى) تعنى الوعى الحسى بالموضوعات الخارجية (وعلى نحو اشتقاقى بالحالات والعمليات الداخلية) - وهى تعنى فى الاستخدام المألوف أيضاً «الملاحظة» - وكذلك«الحماية» أو الرعاية» (مصالح المرء، مثلاً) يحمى، يمارس (وظيفة أو مهنة) كما تعنى «يدرك حسياً». ومن هنا فهى تتضمن أساساً عنصراً تصورياً فى مقابل كلمات das Sinnilich Empfindung (بمعناهما عند كانط). و Anschauung. كما يأتي: وعند هيجل أنه بينما Sinunlich Gewischeit (اليقين الحسى) ليس ادراكا تصورياً، وإما هو Auffassen (إدراك - إستيعاب) للجزئيات الحسية، فان كلمة

Wahinehmmung تدركها على أنها كلية، أعنى على أنها أشياء ذات خواص كلية (ظاهريات الروح الكتاب الأول II).

فهو يذهب إلى أن هذه الكلمة تدرك الحقيقة أو أنها تدرك الأشياء على نحو ما هى عليه فى الحقيقة. (أعنى فى الكلى). وهو يشتق فعل Wahrnehmen يدرك حسياً) من Whar (حقيقى، و nhmen (يأخذ). وهذا الاشتقاق غير سليم لأن كلمة Whar الموجودة فى فعل Wahrnehmen لا ترتبط من حيث الاشتقاق اللغوى بكلمة Whar (حقيقى) بل بالكلمة الانجليزية «يدرك».

هناك مشكلة مركزية فى فكر هيجل هى: هل كان يؤمن - مثل كانط - بأن العالم، وتجربتنا بهذا العالم، يتضمن عنصراً حسياً لا يمكن ردّه إلى الفكر ولا هو مشتق من الفكر..؟. هناك عدة مبررات تجعلنا نعتقد أنه لم يفعل ذلك:-

(١) هجومه المستمر على النظرية الثنائية عند كانط.

(٢) اللاهوت الذى يناظر مذهبه يقول أن الله خلق العالم من عدم، وليس كما يقول الفكر اليونانى واليهودية المبكرة أنه شكّله من «عماء» أولى وذلك أن الفكر الخالص لا يحتاج إلى اضافة حسية أو مادية.

(٣) ليس فى استطاعتنا أن نفهم عنصراً حسياً فظاً متحرراً من أية صبغة تصورية («ظاهريات الروح» الكتاب الأول) - أو عاملاً مادياً خالصاً بغير شكل أو صورة، إلا أن هيجل لا يذهب ببساطة إلى أن الفكر والحس (أو الصورة والمادة) مغزولان بطريقة لا خلاص منها: إذ يحاول المنطق تحرير الفكر (الصورى نسبياً). من الحس (المادى نسبياً). والسؤال كيف يرتبط الفكر الخالص بما هو حسى (أو بالطبيعة) ليس له إجابة شافية. (فواقعة أن العنصر الحسى الخالص لا يمكن فهمه فى استقلال عن الفكر لا يستلزم عدم وجود مثل هذا العنصر).

نادراً ما يستخدم هيجل كلمة «التهكم» (أو السخرية) إلا فى نقد آراء الآخرين. وهو لم يكن - على خلاف فشته وشلنج - قريباً من حلقات الرومانسية. وانما ظهر اهتمامه بالتهكم فى العديد من مؤلفاته («ظاهريات الروح» ـ الكتاب السابع». و«فلسفة الحق فقرة ١٤٠» - و«الموسوعة الجزء الثالث، فقرة ٥٧١ - وفى مقدمته لكتاب «علم الجمال» (حديثه عن التهكم الرومانسى) وفى كتابه «تاريخ الفلسفة» (لا سيما حديثه عن التهكم السقراطى). وفى نقده عام ١٨٢٨ لـ «زولجر Zolger» فى الكتابات التى ظهرت بعد وفاته ومراسلاته»[١].

ولقد استعيرت كلمة «التهكم» فى القرن الثانى عشر من الكلمة اليونانية eironeia (من خلال الكلمة اللاتينية ironia) التى تعنى «التظاهر بالجهل - المظهر الخادع). وقد نُظر إليها على أنها غلطة. (والترجمة الانجليزية المبكرة لكلمة «التهكم» هى Drie Mock»). وفى محاورة «الجمهورية» لأفلاطون، نرى «ثراسمياخوس» متهماً سقراط» بالتهكم المعتاد». فعندما يستخدم أحد محاورى سقراط كلمة «الفضيلة» مثلاً فان سقراط يعترف على نحو مميز بأنه لا يعرف ماذا تعنى هذه الكلمة، ثم يستخرج من خصمه تعريفاً تظهر فيه مشكلات قاتلة[٢]؛ ويذهب هيجل إلى أن تهكم سقراط لم يكن يعتمد على ادعاء

---

(١) لم تكن شخصية كارل فلهلم زولجر (١٧٨٠ - ١٨١٩) معروفة لهيجل. فقد التقى بهذا الشاب لأول مرة عندما حضر إلى بينا عام ١٨٠١ ليدرس على شلينج - ثم فيما بعد على فشته - وفي النهاية جذبه التصوف. وقد نقد هيجل لكتابات زولجر في مقال فترة عام ١٨٢٨ بعد وفاة زولجر المبكرة بحوالي تسع سنوات. راجع مثلاً «رسائل هيجل» ص ٣٨٣ وما بعدها).

Hegel: The Letters, Eng. Trans. By Clark Butler, Indiana University Piss, 1984 P. 383.

[المترجم].

(٢) طرح سقراط هذا السؤال على «مينون» في المحاورة الشهيرة التي ارتبطت باسمه: «بحق الآلهة. أنبىء ما الفضيلة؟» ويشرع مينون في سرد تعريفات مختلفة «فضيلة الرجل أن يكون ماهراً في إدارة شئون الدولة، وفضيلة المرأة أن تكون بارعة في تدبير المنزل.. إلخ وهناك فضائل أخرى للغلمان، والشباب، والشيوخ...=

الجهل فحسب ، بل يعتمد أيضاً على قبوله لمزاعم خصمه بقيمتها الظاهرية ثم يتركها تدحض نفسها. والتهكم فى هذه الحالة قريب الشبة بالجدل: فالجدل يقدّم للأشياء الحبل المناسب لتشنق به نفسها. وهو بذلك يصبح «التهكم الكلى للعالم» (تاريخ الفلسفة الجزء الأول)[1].

ولقد استعار القرن السابع عشر الكلمة الألمانية Romantich من الكلمة الفرنسية Romantique التى كانت تعنى أصلاً «بروح قصص الفرسان فى العصور الوسطى»، إلا أنها اكتسبت فى القرن الثامن عشر مثل الكلمة الألمانية Romantik (الرومانسية) جميع مضامين مرادفها الانجليزى، وأصبحت تشير بصفة خاصة إلى أساليب الفن وعصوره، فى مقابل كلاسيكية عصر ا لتنوير. (وترتبط الكلمة الألمانية. . Romantik أيضاً بالرواية). وما دامت كلمة «الكلاسيكية». . ترتبط بكل من اليونان والرومان القدماء. وبالأسلوب الكلاسيكى الجديد عند «لسنج» و «جوته» - فقد استخدم هيجل كلمة «الرومانسية» ليطلقها على كل من فترة العصور الوسطى المبكرة حتى عصره، وعلى رد الفعل الرومانسى ضد كلاسيكية «جوته» فى آن معاً، كما يمثله «ف. فون شليجل» وشقيقه «أ . ف. فون شليجل»، ونوفاليس»، و«تيك» و«زوجلر» (وأنْ كان «جوته» كثيراً ما يمثل الشاعر الكلى إلى أقصى حد، الذى جمع بين الكلاسيكية والرمانسية).

كان الرمانسيون الألمان من أنصار «التهكم» (أو السخرية) وإن كان التهكم عندهم يختلف فى معناه من كاتب إلى آخر، بل داخل كتابات كل مؤلف. ولقد ربط ف. شليجل بين «التهكم» الرومانسى وتهكم سقراط.

[تهكم سقراط] يتضمن أو يثير، احساساً بالصراع الذى لا يمكن حلّه بين المطلق والنسبى، بين ضرورة الاتصال الكامل واستحالته. انه حرية أعلى من جميع الحريات، طالما أنه يسمح للمرء أن يعلو على ذاته. . . ولذلك من الأفضل لو أن الأغبياء المتآلفين، لم يعرفوا ماذا يفعلون بهذه المحاكاة الساخرة المستمرة للذات، وإذاما تأرجحوا بلا نهاية بين الايمان وعدم الايمان، حت يصابوا بالدوار فينظروا إلى الهزل على أنه جد، وإلى الجد على أنه هزل (شذرات اللوقيوم» عام ١٧٩٧ ص ١٠٨).

= إلخ. ويقاطعه سقراط بأنه لم يسأله ليعرف هذه الأمور، بل ليعرف الفضيلة بصفة عامة. ويجيب مينون هي أن تحكم الآخرين وأن تسوسهم. . ويعترض سقراط بأن فضيلة الغلمان والعبيد لا تكمن في الحكم... إلخ «قارن» محاضرات في تاريخ الفلسفة لهيجل ص ٤٠٥ من المجلد الأول من الترجمة الانجليزية [المترجم].

(١) قارن الترجمة الانجليزية ص ٣٩٧ وما بعدها من المجلد الأول [المترجم].

ولقد ذهب هيجل إلى أن هذين الأسلوبين من التهكم مختلفان: فقد اتجه تهكم سقراط نحو الناس، بينما اتجاه التهكم الرومانسى إلى الأفكار والقيم[1].

التهكم الرومانسى بعيد ومنعزل، تأملى ونقدى فيما يتعلق بالعالم، وبقيمه، وبذات المرء وفن المرء. «يشمل التهكم كل شىء، وهو يرفع نفسه على نحو لا متناه فوق كل ما هو مشروط، حتى فوق فن المرء ذاته، وفوق الفضيلة والعبقرية «(فيما يقول ف. شليجل)». ولا يناصر المتهكم أيًا من الموقفين المتعارضين بل يتأملهما معاً، ويلهو بكل منهما حسب دوره: «فلو كنتً مفتوناً بالمطلق ولم تستطع التخلص منه، فالشىء الوحيد الذى ينبغى عليك أن تفعله هو أن تناقض نفسك باستمرار وتربط بين الأضداد...» (ف. شليجل). أنه يتأمل تأمله نفسه: «أننا نكون قريبين من اليقظة عندما نحلم عن الأحلام» (ـ نوفاليس) ولقد استهجن الرومانسيون الأعمال الأدبية التى يكون فيها أبطال المؤلف عبارة عن شخصية واحدة تقف فى مواجهة بقية الشخصيات، وفضلّوا المؤلفين من أمثال شكسبير الذين يعرضون شخصياتهم جميعاً بتعاطف محايد، وأيضاً أولئك المؤلفين من أمثال ديدرو فى قصته «جاك المؤمن بالقضاء والقدر» وتيك فى قصته «القطة ذات الحذاء الطويل»[2]. التى تلاعب مؤلفوها - عن وعى بشخصياتها، وأثاروا الشك، بادخالهم لأنفسهم فى العمل الفنى على هذا النحو فى براعتهم وعاداتهم الفنية. لابد للتهكم أن يحرر الانفعال الطاغى «ضرب من الاعتراف، مغزول فى الصورة ذاتها، وفى أُحاديتها المفرطة فى الحماس فى مسائل الخيال والشعور. بحيث تستعيد التوازن مرة أخرى».. (أ. شليجل) والتهكم أيضاً «هو الاعتراف بأن العالم فى جوهره ينطوى على مفارقة، وأن الموقف المتناقض هو وحده الذى يستطيع أن يفهم شموله المتناقض». (ف. شليجل). وكثيراً ما يُرى الله على أنه متهكم «أقصى تهكم يظهر فى سلوك الله فى خلقه للبشر وللحياة. والتهكم يعنى فى الفن الدنيوى: السلوك المتشبّه بالله. ويبدأ التهكم الحقيقى من تأمل مصير العالم عِلى نحو واسع» (زوجر). (المقارنة بين الله والمؤلف المسرحى تبدأ من

---

(١) - يقول: «التهكم [عند سقراط] - ليس إلا طريقة في الحديث ضد التأمل فحسب. فالحركة الجوهرية للفكر - فيما عدا إذا كان موجهاً ضد أشخاص - هي الجدل. ومن هنا فقد كان أفلاطون أبعد ما يكون من معالجة الجدل في ذاته... إلخ «أصول فلسفة الحق» ص ٣١٤ من ترجمتنا العربية [المترجم].

(٢) لودفيج تيك L.Tieck (١٧٧٣ - ١٨٥٣) شاعر وكاتب مسرحي وروائي ألماني من المدرسة الرومانسية. أنتج في حياته الطويلة آثاراً كثيرة. وترجم «دون كشوت»، وأكمل ترجمة «شكسبير» التي بدأها شليجل. ومن مؤلفاته «حكايات شعبية» و«القطة ذات الحذاء الطويل» التي كتبها عام ١٧٩٧ [المترجم].

التُساعية الثالثة لأفلوطين حتى شليج فى كتابه «مذهب المثالية الترنسند نتالية» - الجزء الثالث ٦٠٢ - ٦٠٤ .

أما التيارات الثلاثة الكبرى فى عصر هيجل فهى: الثورة الفرنسية، وظهور كتابة فشته «علم المعرفة»، وقصة جوته «فلهم مايستر» فيما يقول ف شليجل. ويذهب هيجل فى مقدمته لكتاب «علم الجمال» إلى أن التهكم الرومانسى هو إلى حد ما، فلسفة فشته مطبقة على الفن (وهو تطبيق لم يوافق عليه فشته المناصر للفعل البطولى الحاسم). وهناك ثلاث نظريات لفشته مناسبة لهذا الموضوع. وغموض هذه النظريات كان فى استخدام الرومانسيين لفلسفة فشته : -

فمثلاً: هل الآنا تنتج الأشياء أم تتعرف على وجودها، أم تصادق على قيمتها فحسب... ؟

(١) الأنا هى مبدأ كل معرفة، وهى تظل «مجردة وصورية» وبسيطة ذاتياً، ولا تتأثر بالمعرفة التى تنتجها أو تكتسبها.

(٢) (أ) كل مضمون متعيّن منفى أو مسلوب فى الأنا، وكل شىء مدمج فى الحرية المجردة وفى وحدة الأنا.

(ب) وعلى العكس: كل شىء له قيمة أو مشروع أمام الأنا تضعه الأنا وتعرفه هى ذاتها. لكن ما يظهره الوجود،أستطيع بسهولة أن أعدمه.

ويتضمن رقم (١) و (٢) أن لا شىء له قوام أو قيمة إلا بمقدار ما تنتجه ذاتية الأنا. فالأنا هى سيدة كل شىء: الحياة الأخلاقية، والعدالة، والدين... إلخ فهى كلها قد وُضعت لأول مرة بواسطة الأنا، ويمكن أن تتلاشى بواسطة الأنا. وكل شىء عبارة عن مظهر أو وهم، يعتمد على الأنا وهى حرة فى أن تتخلص منه عندما تشاء.

(٣) الأنا هى فرد حى نشط، وهى لذلك لابد أن تؤكد فرديتها - سواء لنفسها أو للآخرين بأن تعبرّ عن نفسها أو تتخارج وتنبثق فى عالم الظاهر.

بالنسبة للفن والجمال فان رقم (٣) تعنى أن المرء لابد أن يعيش كفنان، وأن يشكل حياته بطريقة فنية. لكن بناء على مبدأ شليجل لا أعيش كفنان إلا إذا كانت جميع أفعالى وتعبيراتى - جنباً إلى جنب مع مضمونها - هى بالنسبة لى مظهر محض ووهم، وإلا إذا كانت هيئتها وشكلها تحت سيطرتى تماماً. وليس فى استطاعتى أن آخذ هذا المضمون أو

التعبير عنه مأخذ الجد، لأن الجدية تحتاج إلى اهتمام حقيقى إلى قضية ذات شأن، وحقيقة، وحياة أخلاقية... إلخ أى أن يكون هناك مضمون جوهرى بالنسبة لى، حتى انى لا يمكن أن أكون مهتماً إلا بنفسى، بمقدار ما أستغرق أنا نفسى فيه وأتطابق معه فى سلوكى ومعرفتى، إلا أن الفن التهكمى لا يمكن أن يوحد نفسه مع أى شىء من هذا القبيل: فهو انه لا ينسب جوهراً ولا قيمة إلا إلى الأنا التى تصنع وتدمر.

الآخرون يمكن أن ينظروا إلىَّ بجدية، وما ذاك إلا لأنهم لا يستطيعون فهم أو بلوغ موقفى العالى. ومن ثم فليس كل امرىء حراً مثل حريتى، فالحق، والحياة الأخلاقية... إلخ عند معظم الناس اجبارية وجوهرية. والفنان الساخر يتصور نفسه عبقرية تشبه الله، غير أن معظم الفنانين ينكرون قدرته على الخلق والهدم، وبما أنه عبقرية منعزلة فانه ينظر إلى علاقاته بالآخرين بنفس الاستقلال الساخر الذى ينظر به إلى بقية العالم.

التهكم المقدس للعبقرى هو أن تتركز الأنا فى نفسها، وتقطع كل ارتباطتها بالآخرين بحيث يكون فى استطاعتها أن تعيش فى نعمة الاستمتاع الذاتى. كل شىء عابث إلا الأنا ذاتها. لكن الأنا نفسها عبث eitel (تعنى فراغ - زهو) ما دامت لا تستطيع أن تتوحد مع أى مضمون جوهرى. وهكذا لا تجد اشباعاً فى الاستمتاع الذاتى (ما دام لا يوجد ما تستمع به إلا نفسها) وهى تأمل فى أن مثل هذا الارتباط سوف يتعلق بشىء موضوعى، لكنها لا تستطيع أن تحقق ذلك، لأنه يحطم حريتها، وهكذا تستسلم لشوق يائس، وتصبح «النفس الجميلة» التى لا تستطيع أن تقوم بعمل معيّن خوفاً على تشويه انسجامها الداخلى وصفائها[1]. (ولقد آثر ف. شليجل فيما بعد - مثل غيره من الرومانسيين - أن يتحول إلى الكاثوليكية والنزعة المحافظة).

ولا يحكم التهكم حياة الساخر أو المتهكم فحسب، بل يسيطر كذلك على أعماله الفنية التى تستهدف اظهار الإلهى فى صور المتهكم أو الساخر. فتظهر القيم الموضوعية

---

(١) تلك نتيجة مترتبة على سلبية تصور الأنا عند فشته. الأنا الذي يبدو له كل شيء باطلاً ما عدا ذاته الخاصة التي تصبح هي نفسها باطلة وخاوية لعدم ارتباطها بأي شيء موضوع، وتكتفى بالاستمتاع بنفسها ثم لا ترضى بعد ذلك حتى بهذا الاستمتاع. وينتج عن ذلك موقف متناقض: فالذات تطمح إلى الحقيقة الموضوعية، لكنها تبقى عاجزة عن انتزاع نفسها من عزلتها، ويتولد عن ذلك حالة مرضية **Morbid** هي «النفس الجميلة». وهي مريضة لأن «النفس الجميلة» حقاً تعمل وتحيا في الواقع. والضجر ناتج من احساس الذات بخوائها وعجزها عن الافلات من هذا البطلان واعطاء نفسها مضموناً جوهرياً. راجع محاضرات في «علم الجمال» ص ٦٦ ـ ٦٧ من ترجمة توكس الانجليزية [المترجم].

والقضايا ذات القيمة على أنها باطلة ولا قيمة لها، من واقعة أن الأفراد الذين يجسدونها يناقضون أنفسهم ويهدمونها، وهم بذلك يسخرون من أنفسهم. (ويتجه التهكم نحو الكوميديا،[1] التي تجعل ما هو تافه في جوهره أشد تفاهة - وتدعى جواً من الأهمية، في حين أن التهكم يجعل كل شيء تافهاً). والشخصيات الساخرة تخون القيم التي تناصرها. إذ لا يستطيع الساخر أو المتهكم أن يصورّ إلا الشخصيات الضعيفة، المتقلبة، لا شخصيات قوية مثل «أنيتجونا» و «كاتو»[2]، تتركز حياتها كلها فى الغرض والقيم التى يمثلها بل يصور شخصيات منافقة غير حاسمة أو شخصيات يعذبها الشوق والمتناقضات التى لا حلَّ لها. وهكذا نصل إلى الفن التهكمي الساخر. ولقد ربط هيجل فيما بعد فى كتابه «علم الجمال» مثل هذا التهكم أو السخرية بأعمال «كلايست»، و«هوفمان» أو «تيك» و«ف. شليجل». كما رأى أن هناك انفصالاً ساخراً لا فى شخصيات «هوميروس»، بل فى الآلهة عنده، التى تشغل نفسها بشئون البشر وتتحيز لهذا الجانب أو ذاك، ثم بعد ذلك تعود إلى الصفاء والسكون فى جبال الأولمب. وهو يؤكد أن شخصيات شكسبير (على عكس ما يقوله النقاد من أمثال «تيك») - شخصيات حاسمة ومتوترة: حتى «هاملت» لم يكن متشككاً حول ما الذى ينبغى عمله، بل فقط كيف يعمله. لكن فى نهاية الشكل الرومانسى للفن» مع تكثيف خاصية الذاتية للحداثة، أصبح الفنان كما تصوره الرومانسيون: «صفحة بيضاء» بلا ايمان، ولاولاء يستخدم الفن «كوسيلة حرة» لتصوير أى شىء، وكل شىء.

---

(١) الكوميديا تبرز القيمة الأخلاقية بأن تعرض سطحية وتفاهة الأشياء التي لا قيمة لها. ونحن نجد أمامنا، عادة، أحد أمرين: -

فاما أن تهدف الشخصية في «الملهاة» نحو غاية ليس لها مضمون حقيقي، غاية فارغة وعابثة، وهي تتحطم وتنهار بفضل سطحيتها العابثة وتتحول إلى عدم.

وأما أن تهدف الشخصية إلى غاية حقيقية أصيلة، لكن فردية هذا الشخص تبلغ من الضآلة والوضاعة حداً يجعلها لا تصلح أن تكون وسيلة لبلوغ مثل هذه الغاية حتى ان ادعاءاتها لا تصل إلى شيء.

وفي كلتا الحالتين تفشل الشخصية الكوميدية. وهي تفشل في الحالة الأولى لأن هدفها بغير قيمة. وهي تفشل في الحالة الثانية لأن وسيلتها غير كافية. لكن الشخصية الكوميدية الأصيلة ينبغي ألا يتغلب عليها هذا الفشل، بل أن تكون قادرة على أن تتغلب عليه بعبقرية لامتناهية، لا تذوق طعم المرارة. ولا تحس بسوء الطالع».

من كتاب ولتر ستيس «فلسفة هيجل» ترجمة د. امام عبد الفتاح امام ص ٦٤٧ مكتبة مدبولي عام ١٩٩٦، (المترجم).

(٢) كاتو الأصغر (٩٥ ـ ٤٦ ق.م) هو حفيد كاتو الأكبر وهو خطيب روماني ورجل دولة عارض قيصر. وانتحر بسيفه بعد الهزيمة العسكرية [المترجم].

ولقد وجد هيجل عناصر الجدل فى التهكم أو السخرية لا سيما فى تشديد «زوجلز» على نشاط «الفكرة» وهى تنفى نفسها بوصفها اللامتناهى والكلى، بحيث تتحول إلى «المتناهى»، و«الجزئية»، ثم بعد ذلك ترفع هذا السلب من جديد أو تستعيد «الكلى»، و«اللامتناهى» فى المتناهى و«الجزئى». (علم الجمال - من المقدمة). غير أن هذا القلق والتفكك الجدلى ليس سوى لحظة من لحظات الفكرة وليس ـ كما ظنّ ـ «زوجلر» ـ هو الفكرة كلها. ولقد ذهب هيجل مثل ف . شليجل إلى أننا ينبغى علينا أن نجمع أطراف التضاد ولا ندافع عن استبعاد الأطراف الأخرى، كما أن «الأنا» أو الروح تجاوز باستمرار وضعها الراهن، بل ينبغى على الفلسفة نفسها أن تصبح «موضوع الفلسفة» (شليجل). لكن الفيلسوف الهيجلى لا يظل منعزلاً، بل ينغمس فى موضوعه. وعندما تكون الأنا أو الذات أو الوعى فى الصورة صراحة كما هى الحال فى «ظاهريات الروح»، فانها لا تظل فارغة ولا تصطبغ بموضوعها، وأنما تثرى بالتدريج عن طريقه. أما عند شليجل فان العالم العميق والمتنوع على نحو لا متناة، يفلت من ادراكنا وليس فى استطاعتنا سوى أن نومىء نحوه عن طريق المتناقضات والمفارقات. أما بالنسبة لهيجل فان للعالم معنى طيباً إذا ما تأملنا ما فيه من مفارقات تأملاً تاماً.

والتهكم الرومانسى يمكن مقارنته بنزعة الشك عند اليعاقبة ابان الثورة الفرنسية (ظاهريات الروح - الكتاب السادس B) فقد قام فى فكر هيجل بدور مرفوع مماثل. ولقد اهتم كيركجور - مثل هيجل - بالتهكم، فكان عنوان رسالته للماجستير[1]: «حول مفهوم التهكم مع الاشارة المستمرة إلى سقراط» (عام ١٨٤١). وأثرّ التهكم الرومانسى فى تصوره لما هو «جمالى» لا سيما فى كتابه «إما... أو» (الجزء الأول عام ١٨٤٣). «ونيتشه» كذلك مدين بالشىء الكثير للتهكم، بقدر دين سارتر فى تصويره لشخصية «بودلير» فى كتابه عنه عام ١٩٤٧ .

---

(١) عرضنا فى شىء من التفصيل لرسالة الماجستير «مفهوم التهكم» التى ناقشها كيركجور فى ٢٩ سبتمبر عام ١٨٤١، وكان لها دوى كبير حتى وصف صاحبها بأنه «أستاذ التهكم». وكان كيركجور يقول: «كما أن الفلسفة تبدأ من الشك، فكذلك الحياة الجديرة بأن يحياها الإنسان: تبدأ من التهكم» ... راجع فى ذلك كله الفصل الأول من كتابنا «كيركجور: رائد الوجودية» الجزء الثانى (فلسفته) ص ٧ وما بعدها دار الثقافة للنشر والتوزيع بالقاهرة عام ١٩٨٦ [المترجم].



الحكم والقضية : Judgement and Proposition

هناك كلمتان تحتاجان إلى المناقشة : ـ

(١) Urteil (الحكم) من الفعل urteiln (يحكم)، حيث أن نجد أن المقطع ur لا يعنى هنا (الأصلى أو البدائى) بل يساوى er (راجع مصطلح «الظاهر») كما هى الحال فى erteilen (يعطى - يمنح). ومن هنا فان الفعل urteiln يعنى أصلاً، «يعطى، يوزع». والاسم Urteil هو الشىء المعطى أو الموزَّع. ثم انحصرت Urteil فيما بعد فى «الحكم، والقرار، والحكم القضائى أو العقوبة نفسها» وظلت كلمة قانونية حتى القرن السابع عشر عندما أعطاها «ليبنتز» معنى «الحكم الافتراضى». وعرَّفها «فولف» بأنها تجميع أو فصل منطقى بين تصورين أو أكثر. ومن هنا أصبحت كلمة Urteil كياناً منطقياً، لا نحوياً، وتميزّت من الجملة فى النحو، ونحن نجد فى اللغة الألمانية الشائعة أن Urteil urteilen وبالمثل beurteilen (يحكم، ينتقد) تحمل نكهة التقييم أو التقدير.

وأدخل «ليبتز» أيضاً فى الفلسفة كلمة مصاغة حديثاً هى Urteilskraft (قوة - أو ملكة الحكم). التى عرَّفها كانط بأنها (فى مقابل الفهم أو مَلَكة القواعد) مَلَكةِ ادراج الأشياء تحت قواعد، أى تقرير ما إذا كانت القاعدة تنطبق عليها أم لا.

فإذا كانت القاعدة موجودة، فقد تعيّن الحكم أو تحدد. لكن إذا كان الجزئى هو وحده الموجود، وكانت المشكلة هى العثور على قاعدة تنطبق عليه، فان الحكم - يكون انعكاسياً. ولقد رأى كانط أن قوة الحكم حاسمة فى تقدير الأعمال الفنية والكائنات الحية التى تحتاج على التوالى إلى: حكم جمالى، وحكم غائى.

ولقد صنَّف المدرسيون، وكانط، الأحكام الافتراضية على النحو التالى : ـ

(أ) من حيث الكم - تكون الأحكام كلية مثل «كل الناس حكماء». وجزئية مثل «بعض الناس حكماء». وفردية مثل «سقراط حكيم».

(ب) من حيث الكيف - تكون الأحكام: موجبة، أو سالبة - أو لا متناهيةأو معدولة (غير محدد). والحكم اللامتناهي عند كانط هو حكم موجب من حيث الشكل، لكنه سالب من حيث المعنى مثل «الله خالد (بمعنى غير فان)». في مقابل الحكم «الله غير فان». لكن هيجل يقدم تفسيراً مختلفاً، فموضوع الحكم السالب مثل «هذه الوردة ليست حمراء» يعني أن لها كيفاً ما ينتمي إلى نفس السلسلة التي ينكرها الكيف: فالوردة لها لون آخر، كأن تكون صفراء مثلاً. أما موضوع الحكم اللامتناهي (المعدول) مثل «الذهن ليس أحمر» فلا كيف له في سلسلة الكيفيات التي ينكرها: لأن الذهن لا لون له. وهنا يقترب هيجل من فكرة «رايل. Ryle» عن المقولة الخطأ.

(جـ) من حيث العلاقة ينقسم الحكم إلى حملي مثل «أ هـ ب» وشرطي متصل مثل إذا كانت أ كذا، كانت ب كذا». والحكم الشرطي المنفصل: «إماأن تكون أ هـ ب أو جـ».

(د) من حيث الجهة ينقسم إلى حكم احتمالي مثل «من المحتمل أن تكون: أ هي ب» وحكم تقريري (اخباري) مثل «أ هـ ب». وحكم ضروري مثل «من الضروري أن تكون أ هـ ب».

ولقد استخرج كانط مقولاته من صور الأحكام هذه، (مثلاً مقولة الأساس أو السببية من الحكم الشرطي المتصل) وهو إجراء كثيراً ما انتقده هيجل. كما صنَّف الأحكام كذلك على أنها تحليلية وتركيبية، إلا أن هيجل لم يهتم كثيراً بهذا التمييز. (لكنه اهتم أكثر بالمناهج التحليلية والتركيبية في المعرفة، غير أن الصلة بين التمييز بين الأحكام، والتميز بين المناهج التحليلية والتركيبية صلة بعيدة).

(٢) الكلمة الثانية التي تحتاج إلى مناقشة هي Satz (جملة - عبارة) المشتقة من الفعل Setzen (بمعنى: يضع، يجلس، يرتب، ينظّم) وهي بذلك تعني «يعرض، يبسط، ينزل» - فهي ذات معاني متنوعة (مثل: الثُغل، المترسب، البقية الباقية). غير أن معناها الشائع - في الفلسفة وفي الاستخدام المألوف هو «الجملة - القضية». فعلى حين أن الحكم يتألف من تصورات، فان القضية (أو الجملة) تتألف من كلمات: فهي حكم يُعبَّر عنه في كلمات. لكنها كثيراً ما تكون أقرب إلى «القضية» منها إلى «الجملة». فما نسميه مثلاً بقانون أو مبدأ «عدم التناقض» هو في الألمانية قضية Satz التناقض، إلا أن هيجل يقيم

تفرقة أو تمييزاً بين «القضية» و«الحكم» من حيث المضمون فى كليهما. فالحكم له موضوع ومحمول، والموضوع لابد أن يكون إما فرداً (مثل سقراط) أو جزئياً مثل (بعض الاغريق، وكل الاغريق) فإذا كان «فرداً» فان المحمول إما أن يكون جزئياً (مثل الاغريق) أو كلياً (مثل إنسان).

أما إذا كان جزئياً، فان المحمول (يكون كلياً. ويقدم لنا ذلك سببين لفشل القضية فى أن تكون حكماً :ـ

(أ) السبب الأول: ـ أن المحمول قد يكون من نفس النوع المنطقى مثل الموضوع. ويعطينا كتاب «علم المنطق» مثالاً يكون فيه المحمول ـ مثل الموضوع ـ فرداً هو «توفى أرسطو عن اثنين وسبعين عاماً، فى العام الرابع من الأولمبياد الخامس عشر بعد المائة». طالما أنه لا يتضح ما إذا كان المحمول هنا فرداً (فقد يموت آخرون عن اثنين وسبعين عاماً فى السنة ذاتها.) وهناك مثال أفضل هو الجملة التى تعبر عن الهوية مثل «شيشرون هو تولى»، «الوجود هو العدم» و«الله هو الوجود».

(ب) السبب الثانى: ـ «الموضوع لا يتميز تميزاً أصيلاً عن المحمول «مثل المطلق أو هو الوجود، أو هو أزلى». ونحن لا نعرف ما إذا كان الله (أو المطلق) مستقلاً عن المحمول الذى ينطبق عليه. (الموسوعة فقرة رقم ٣١)(١). ونحن، بالمقابل، نعرف مَنْ هو أرسطو دون أن نعرف متى توفى، وربما عرفنا سقراط أيضاً دون أن نعرف مَنْ هم الاغريق. (لكن من المؤكد أننا لا نستطيع أن نعرف أنه انسان).

ويضيف هيجل معياراً ثالثاً يعتمد على أن الحكم يوحى «بالتقييم»: ـ

(جـ) ـ الحكم ـ على خلاف القضية ـ يتضمن بعض الشك أو اللايقين، وهو شك يزول بالالتجاء إلى الدليل فقولى: «مات صديقك» لا يكون حكماً إلا إذا كان هناك شك فيما إذا كان قد مات حقاً أم أنه فى حالة غيبوبة فحسب(٢). وهذه المعايير ليست متطابقة، كما أن تطبيقها مشكوك فيه.

---

(١) راجع ترجمتنا العربية، للموسوعة ص ١٢٤ وما بعدها [المترجم].

(٢) ويعقب هيجل «انها قد تتضمن عنصر الحكم إذا تساءلنا عن زمن وفاة الفيلسوف أو عن عمره حين توفى. ومثلها عبارات مثل: «لقد توفى صديقي فلان: فهي جملة وليست حكماً، إلا إذا كانت إجابة عن سؤال عما إذا كان فلان هذا قد توفى حقاً أم أن ذلك مجرد اشاعة «قارن كتابه» علم المنطق الجزء الثاني ص ٢٦١ من الترجمة الانجليزية [المترجم].

ولقد قَبِلَ هيجل وجهة النظر المنتشرة انتشاراً واسعاً والتى تقول أن الاسم «Urteil»، و«الفعل . . «urteilen» مشتقان من المقطع ur (أصلى) و Teiln (ينقسم)، ومن هنا فان الحكم يعنى«الانقسام الأصلى»[١]. ولقد ذهب «هلدرلين» فى الشذرة التى كتبها عام ١٧٩٥ بعنوان «الحكم والوجود» إلى أن «الحكم هو الانفصال الأصلى بين الموضوع والمحمول وهما يتحدان اتحاداً عميقاً فى الحدس العقلى... وعبارة أنا هو أنا «هى أنسب مثل لهذا التصور». والحكم عند هيجل هو الانقسام الأصلى للفكرة الشاملة إلى لحظاتها: الكلية، والجزئية، والفردية. ولذلك عدة مضامين : ـ

(أ) يرفض هيجل النظرة التقليدية القائلة بأن الحكم يتضمن جمعاً بين تصورات.

(ب) كما أن التصور لا يعنى ببساطة كائناً منطقياً مجرداً، وانما هو مطمور فى الذهن وفى العالم، فكذلك صور الحكم لها «معنى موضوعى» فمثلاً نمو النبات من البذرة هو حكم، وجميع الأشياء المتناهية هى حكم نتيجة لعدم اتفاق فكرتها الشاملة مع واقعها. (وهنا يكون فى ذهن هيجل حكم الموت الذى تخضع له جميع الأشياء المتناهية).

(جـ) أنواع الحكم الأربعة رغم أنها نتيجة لانقسام الفكرة الشاملة فان تصبح على التوالى طرفاً أكثر كفاية لاستعادة وحدة الفكرة الشاملة. ولكل نوع ثلاثة أنواع فرعية:

١ ـ <u>أحكام الوجود المتعيّن</u>[٢] وهى: الحكم الموجب، الحكم السالب الحكم اللامتناهى (أو المعدول) وفيها يكون المحمول كيف عارض[٣].

٢ ـ <u>أحكام الانعطاس</u> وهى: الحكم الفردى، الحكم الجزئى، الحكم الكلى[٤].

---

(١) يقول هيجل :«يؤخذ الحكم على أنه تحديد للشيء نفسه. الاشتقاق اللغوي لكلمة الحكم Urteil (في اللغة الألمانية) يذهب أعمق من ذلك لأنه يعبر عن وحدة الفكرة الشاملة هي وحدة أولية. . ثم ان تميزها عبارة عن تجزئة أصيلة، أو انقسام أصيل. وهذا هو المعنى الحقيقي للحكم». موسوعة العلوم الفلسفية ص ٣٩٠ ـ ٣٩١ من ترجمتنا العربية. [المترجم].

(٢) وتسمى أيضاً أحكام الكيف راجع كتابنا "المنهج الجدلى عند هيجل" (١٢، ١٣، ١٤، ١٥) فقرة ٢٨٧). (المترجم).

(٣) الحكم الموجب مثل "هذه الوردة حمراء" ولما كان الأحمرار ليس صفة جوهرية للوردة فهو كيف عارض. والحكم السالب مثل هذه الوردة ليست حمراء، اما الحكم اللامتناهى فهو "الوردة ليست فيلاً" "العقل ليس منضدة ".

(٤) الحكم الفردى مثل " هذا العشب سام". والحكم الجزئى مثل " بعض العشب سام"، والحكم الكلى مثل "كل الناس فانون" .

٣ ـ أحكام الضرورة وهى: الحكم الحملى، الحكم الشرطى المتصل، والحكم الشرطى المنفصل. حيث يكون المحمول سمة جوهرية للموضوع[1].

٤ ـ أحكام الفكـرة الشاملة وهى: الحكم الاخبـارى، والحكم الاحتـمالى، والحكم اليقـينى[2]، (أو الضرورى)، وهو تحكم بأن الموضوع خيـر أو شر، مطابق أو غير مطابق لفكرته الشاملة. والحكم اليقـينى يحدد محمولاً على أساس السـبب المتضمن فى الموضوع نفسه، ومن هنا فهـو يتجه نحو الاستدلال (أو القياس) الذى سيـدرسه هيجل بعد ذلك (الأنواع الثلاثة من القياس وتقسيمـاتها الفرعية تتطابق مع الأنواع الثلاثة الأولى من الحكم. لكن ليس هناك قيـاس للفكرة الشاملة ربما لأن هيجل لم يستطع أن يصـوغ نموذج القياس المناسب، وربما لأن القياس لايحتوى على المضمون القيمى للحكم).

د ـ ويأخـذ هيجل فـعل الكينونة هو أو هى " سـقراط هو الحكيم " على أنه يؤكـد هوية الموضوع والمحـمول وعلى أنه يتضمن القـول بأن "الفردى هو الكلى"، وهذا الزعم فى الواقع أحادى الجانب، وهو بذلك يحتاج إلى حكم سلبى يوازيه هو "الفردى ليس هو الكلى". ولقد أخطأ هيجل فى الصورة المنطقـية للحكم القائل بأن: "الفردى هو الكلى" فظَّنه القضية التى تتضمنه، إلا أن اعتـقاده بأن الكينونة هو ـ هو أيضًا ـ أحد جذور الهوية فى نظريته القائلة بأن الحكم يحاول أن يستعيد هوية الفكرة الشاملة.

ولقد ذهـب هيجل إلى أن " الحكم والقـضية " لا يـتناسبان مـع المعتقـدات النظرية لسببين:

الأول: فى القضية التى تقـول " الله أزلى " نجد أن المحمول يفسر الموضـوع تفسيراً تاماً، وهو بذلك نافلة لالزوم لها.

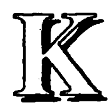
الثانى: أن القضية أو الحكم " أُحادية الجانب" فهو لايستطيع أن يقول سوى "الوجود هو العدم " أو أن " الوجود ليس هو العدم "، لكنها لا تستطيع أن تعبر عن الهوية ـ فى ـ الاختـلاف بين الوجود والـعدم. ويفسـر ذلك إلى حد مـا اعتـماد هيـجل على المنطق التقليدى الذى لا يسـتطيع أن يعبر تعبيـراً سليماً عن قضاياه (أو عن كثـير من الأحاديث الهيـجلية فلـسفيـة أو غير فلسفـية) لكنه ينبع أيضاً من إيمـانه بأن الحكم يتضمن انقسـاماً أساسياً يتعارض مع الحقيقة النهائية عن الكون.

---

(١) الحكم الحملى مثل "الذهب معـدن"، والحكم الشرطى المتصل مثل " إذا كان هذا الشىء ذهباً فـهو معدن"، والحكم الشرطى المنفصل مثل " اللون إما أن يكون لونا خالصاً أو أن يكون وحدة بين النور والظلمة: .

(٢) الحكم الاخبـارى مثل " هذه الصورة جـميلة"، والحكم الاحـتمالى مـثل "هذه الصورة قد تكون جـميلة". والحكم اليقينى مثل "هذه الصورة بما أنها مرسومة بهذا الشكل فهى جميلة"، (المترجم).





المعرفة . والإدراك . واليقين : Knowledge, Cognition, and Cortaimty :

ليس هناك كلمة واحدة فى اللغة الألمانيـة تناظر فى مداها كلمة " يعرف " وإنما هناك مجموعة متنوعة من الكلمات المتداخلة معها :

(١) كلمة Wissen الألمانية «يعرف» لا يكون جاهلاً بكذا تقترب من الكلمة الفرنسية Savoir. ويمكن أن يَتْبع الكلمة الألمانية اسم (مثل: الطريق الصحيح) لـ «Von» أو عن «un» أو «كيف أن» ومعهـا أداة التعريف «das». ويستخـدم الاسم الفعلى Wissen (das) (المعرفة، التعليم) فى عـدة جمل «على قدر معرفتى» تقال على مـعرفة شيء ما. أو على مجال جزئى معين، أو على المعرفة بصفة عامة. كأن يقال مثلاً «المعرفة قوة». ويستخدمها هيجل عن «المعرفة المطلقة» وهى ينتج عنها كلمة Wissenschaft (أى العلم).

(٢) الفعل الألمانى Kennen (يشبه الفعل الفرنسى Connaître) بمعنى «يعرف، يألف كذا» كـأن تقول مثـلاً: «اننى لا أعرفـها، وإنما أعرف مـعلومات عنهـا: وكلمة Kennen ترجمة لكلمـة «يعرف» الأولى. أما Wissen فهى ترجمة لكلمـة «يعرف» الثانية، والاسم Kenntnis «علم - ادراك» لواقعة جزئيـة معينة. والجمع Kenntnisse يعنى عناصر المعـرفة «(أما كلمة Wissen، بالمقابل، فليس لها جمع، ولا تشير إلى بنود للمعرفة).

(٣) الفـعل الألمانى erkennen يعنى (أ) «يعرف من جديد، يتـعرف» على شيء سبق أن عرفه من قبل. (ب) «يتـعرف، يتحقق، يصل إلى معرفة، يرى»: الحقـيقة، مثلاً، أو غلطة المرء، أو يعرف أنه كان مخطئاً.

(جـ) «يصدر حكماً أو قراراً كأن «يدينه بأنـه مذنب»، أو يحكم عليه بالموت». وأكثر

معانى هيجل أهمية هو (ب). وهو يقابل بين ما هو مجرد bakannt («مألوف»، «معروف جيداً»). وبين ما هو erkannt (مرتب نسقياً، مفهوم، معروف») قبل أن يفعله المرء، لغة المرء وكلماته الجزئية والتراكيب هى bekannt. أما بعد ذلك فهى أيضاً erkannt. Erkanntnis, (Die) هى المعرفة الفلسفية أو العلمية. والجمع Erkenntnisse يعنى «بنود المعرفة أو المعلومات» وكثيراً ما يميز المترجمون بين «الادراك»، و«المعرفة»، «الاسم das) Erkennen) (معروف، ومدرك) شائع ايضاً.

(٤) والكلمة الألمانية Einsehen (يرى من الداخل - ينظر إلى داخل) قريبة أيضاً من erkennen بمعنى (ب) السابق (يصل إلى ا لتحقق، يفهم، يعرف» شيئاً أو أن شيئاً ما هو كذا). وكثيراً ما يستخدم هيجل الاسم Einshict («بصيرةً» «استبصار») فى ظاهريات الروح وهى تقابل الايمان Glaube ويربطها بعقلانية عصر التنوير. فهى على خلاف «الايمان» تصورية، وعقلية، وفردية فمعنى أن يكون لديك تبصر أو نفاذ بصيرة عن الأشياء يقابل. أن تتقبلها ببساطة. ومن هنا فان المرء على الرغم من أنه قد يقبل ديانة معينة لديه بها استبصار، فان الاستبصار يتجه نحو الصراع مع الدين.

(٥) كلمة Wissen (يعرف - يدرك) من أصل واحد مع كلمة gewiss (يقين) وكلمة Gewissheit (اليقين) بالمعنى الموضوعى (هذا يقينى، أو مؤكد). والمعنى الذاتى (أنا على يقين من كذا) فى آن واحد. . والكلمتان لهما فى العادة عند هيجل معنى ذاتى. فهو يشدد بصفة مستمرة على أن اليقين لا يضمن الحقيقة سواء بالمعنى المألوف أو بمعناه عند هيجل. فاليقين الحسى يتعارض مع الحقيقة التى يصل إليها الادراك الحسى. وأحياناً تتحول هذه السمة لكلمة gewiss (يقين) إلى كلمة wissen (يعرف - يدرك) حتى أن الشخص «يعرف» عن يقين ما هو الزائف (أو الكاذب).

واليقين عند هيجل مباشر أكثر من أن يكون مشتقاً. وهذا هو أحد الأسباب التى تجعل الحقيقة تفلت منه؛ فهى قد تكون متضمنّة فى الايمان الدينى. اليقين الذاتى، والادراك الذاتى الديكارتى، وأيضاً التأكد الذاتى عند هيجل هى نسخ بدائية من الوعى الذاتى. وكلمة Gewissen (الضمير) مشتقة أيضاً من كلمة wissen (يعرف - يدرك). والكلمة الأولى تعنى أصلاً «الوعى أو الشعور» (مثل كلمة «الضمير» فى كثير من اللغات الأوربية). إلا أن هيجل يشدد فى «ظاهريات الروح» وفى «فلسفة الحق» على الرابطة بين الضمير بيقينه (الذاتى)، وما يترتب عليه من قابلية للخطأ.

كانت كلمة Wissen (يعرف - يدرك) فى الأصل تعنى فى صيغة الزمن الماضى (أدرك)، ومن ثم فهى يمكن أن تكون مباشرة لا تتضمن أى مسار للوصول إلى المعرفة، وهى بذلك تختلف عن كلمة Erkennen (يعرف). ومن هنا فان هيجل كثيراً ما يقابل بطريقة سلبية بين Wissen و Erkennen بوصفها المعرفة المباشرة الصريحة التى لا تستطيع أن تدرك العلاقات المتداخلة للعينى. (الخطوات التى نصل بواسطتها إلى نتيجة فى المعرفة الفلسفية تتضمنها بنية النتيجة) وهو يستشهد فى الموسوعة بالقول المأثور «اننا نعرف أن الله موجود لكنا لا نعرف الله» (أى اننا لا نعرف طبيعته العينية الفعلية)[1]. ومن ناحية أخرى فان نظرية «ياكوبى» التى تقول اننا نعرف وجود الله على نحو مباشر هى ضرب من المعرفة المباشرة، وهى بالمقابل معرفة متوسطة لا محالة[2]. غير أن كلمة Wissen لا تقارن دائماً بطريقة سلبية مع كلمة Erkennen «فالمعرفة المطلقة» فى «ظاهريات الروح»، مثلاً، هى das absolute wissen. وهناك سببان لذلك: (أن كلمة wissen تتجه نحو كلمة مفضلة دائماً هى wissenschaft (أى العلم). وتبتعد عادة عن كلمة Gewissheit ذات المعنى المزدرى.
(٢) ما دامت نتيجة المعرفة ترفع الخطوات التى وصلنا إليها عن طريقها، فان النتيجة تكون مباشرة بمعنى أعلى، وبذلك تكون wisen بقدر ما هى Erkennen فى وقت واحد.

ولقد فحص هيجل فى المنطق: Erkennen (وليس wissen) أى المعرفة المتناهية للعلوم الطبيعية والرياضية، فهذه المعرفة إما أن تكون تحليلية أو تركيبية. وهذه الأفكار (التى لا ترتبط برابطة وثيقة مع الحكم التحليلى والتركيبى) مستمدة من عالِم الرياضة اليونانى «بابوس»[3]: فالتحليل (أو المنهج التراجعى) والتركيب (أو المنهج التقدمى) هما منهجان يكمل الواحد منهما الآخر ويُستخدمان فى الهندسة. فلو كانت لدينا مشكلة يراد حلها أو نظرية هندسية قيمتها الحقيقية مجهولة ،فان التحليل يبدأ بافتراض حل للمشكلة أو صدق للنظريات الهندسية، ثم يستخرج ما يترتب على هذا الفرض من نتائج. فنحن مثلاً

---

(١) موسوعة العلوم الفلسفية الجزء الثالث فقرة رقم ٤٤٥ اضافية [المؤلف].
(٢) راجع موسوعة العلوم الفلسفية لهيجل ص ١٨٩ وما بعدها من ترجمتنا العربية السالفة الذكر [المترجم].
(٣) هو عالم الهندسة السكندري بابوس Pappus الذي ازدهر حوالي عام ٣٢٠ ميلادية، ويُنظر إليه على أنه آخر علماء الرياضة اليونانيين العظام. قام بتسجيل أعمال مَنْ سبقوه في كتابه «مجموعة الرياضيات» الذي كتبه في ثمانية أجزاء، لم يبق منها سوى ستة أجزاء ونصف. كانت عاملاً هاملاً في نهضة الهندسة في القرن السابع عشر [المترجم].

نفترض صحة النظرية (أ) ثم نستخرج النظرية (ب) من (أ)، ثم نستخرج(جـ) من (ب) حتى نصل مثلاً إلى النظرية «س» التى تكون قيمتها الحقيقية معروفة بالفعل. فلو كانت «س» كاذبة فاننا الآن نعرف أن (أ) كاذبة. ولو كانت (س) صادقة، فان التركيب يبدأ عندئذ عائداً من (س) (بطريقة استنباطية فى الرياضية، لكن بطريقة استقرائية فى العلوم الطبيعية للبرهنة على صدق (أ). وبذلك يسير التحليل من المجهول إلى المعلوم. بينما يسير التركيب من المعلوم إلى المجهول (حتى الآن).

ولقد فشل هيجل (على خلاف كانط) فى أن يرى كيف يمكن للمعرفة أن تسير من المجهول إلى المعلوم، وهو لذلك ربط بين التحليل والرياضة بصفة عامة، ما دامت تقسم الأشياء إلى كميات يرتبط بعضها ببعض بطريقة خارجية (انظر كتابه «علم المنطق») مستخلصة الكلى فى صورة القانون أو القوة أو الجنس من الظواهر العينية مع تحليل الجوهر إلى مكوناته الكيمائية[1]. وهو يعالج التركيب بافاضة أكثر مع دراسته للتعريف، والتصنيف والنظرية الهندسية.

ويعتقد هيجل أن مساره المعرفى الخاص هو فى آن معاً تحليلى وتركيبى، وهذا صحيح بمعنى واحد هو أنه لا يقوم ببساطة بعملية تركيب للفكرة المنطقية أو الحق، مثلاً. فى كل واحد، وهو لا يحللها إلى العناصر التى تتكون منها، وانما يعرضها على أنها كلٍ متحد متناسق. مقدمتنا. لكنه غير صحيح بالمعنى الذى يقول به «بابوس»: فهو لا يسير أبدا (على الأقل بصورة رسمية) على نحو تراجعى من النتيجة التى يقصدها إلى ما هو مطلوب الوصول إليه. لكنه يتقدم باستمرار مام هو معروف بالفعل إلى النتيجة التى لا تزال حتى الآن مجهولة. (ففى «ظاهريات الروح» نجد أننا نحن الفلاسفة ننشغل فعلاً بوجه نظر المعرفة المطلقة، لكنا نلاحظ فحسب، ولا نساعد أو نطّور الوعى بهذه الوجهة من النظر). غير أن دائرية مذهبه تعنى أن التقدم هو أيضاً تقهقر نحو البداية: فالشروط المرفوعة فى النتيجة تعاود الانبثاق منها فى النهاية، وهى لا تُفهم فهماً تاماً إلا إذا اكتملت الدائرة. وبذلك يكون هناك معنى آخر تكون فيه المعرفة عند هيجل تحليلية وتركيبية فى آن معاً.

---

(١) قارن ما يقوله هيجل من أن المعرفة المتناهية: «تعتمد في نهاية التحليل على الموضوع العيني المعطى عازلة اختلافاتها ومضفية عليها صورة كلية مجردة، أو أنها تترك الشيء العيني بوصفه أساساً. وهي عندما تترك جانباً الجزئيات التي تبدو غير ما هوية فانها تبرز بوضوح وجلاء كلياً عينياً هوالجنس أو القوة أو القانون. وهذا هو المنهج التحليلي». «موسوعة العلوم الفلسفية» ص ٤٦٠ وما بعدهامن الترجمة العربية [المترجم].

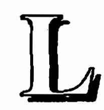
ولقد ناقش هيجل ومعاصروه باستفاضة تهديدات المذهب الشكى للمعرفة Erkennen والعلم Wissen معاً. ولقد ذهب هيجل فى معارضة ما ظنّه وجهة نظر كانط، إلى أن المشكلة لا يمكن أن تعالج بفحص المعرفة أولاً، لنرى ما إذا كانت قدراتنا المعرفية جيدة بما فيه الكفاية للقيام بهذا العمل، فان ذلك يعنى أنها قادرة بما فيه الكفاية للانطباق على العالم. أن الاقتراح الذى قال به كانط يشبه محاولة تعلّم السباحة دون النزول إلى الماء («ظاهريات الروح»، من المقدمة)[1]. إلا أن هيجل لم يزدر الابستمولوجيا، لا فقط فى «ظاهريات الروح» (التى قامت بفحص صور الوعى وليس فقط فحص العالم). بل ان مذهبه كله قد تشكل إلى حد ما كرد على المذهب الشكى. وهو رد يتضمن اعادة تشكيل، واعادة تقييم المفاهيم الأخرى المتعددة، إلى جانب مفهوم المعرفة مثل: «اليقين» و«الحقيقة» أو «الصدق» و«البرهان» و«المباشر»... إلخ إلخ.

❐❐❐

---

(١) يقول هيجل «اننا نستطيع أن نفحص الأداة وأن ننقدها بطرق أخرى غير استخدامها في المهمة الخاصة التي سنوكلها إليها. إلا أن فحص المعرفة لا يمكن أن يتم إلا بفعل من أفعال المعرفة. ومعنى ذلك أن فحص ما يسمى بأداة المعرفة هو نفسه معرفة: ومحاولة المعرفة قبل أن نعرف هي أشبه ما يكون بقول القائل: انني لا أستطيع أن أغامر بالنزول في الماء قبل أن أتعلم السباحة!» «موسوعة العلوم الفلسفية» ص ٦٥ من ترجمتنا العربية السالفة الذكر [المترجم].


محمد خطاب



اللغة Language

تنطوى معظم كتب هيجل على شروح للغة، وتشير كتاباته - قبل كل شيء - وقبل كل شيء فان كتابته تشير إلى وعى ذاتى بلغته القومية الخاصة، وعلاقتها بالكلام المألوف الذى لا نجده عند كانط. (ولقد انتقد «هردر»، و«هامان»، اهمال كانط للغة)، إلا أن اللغة تحتل صراحة مساحة ضئيلة، نسبياً، فى مذهب هيجل، وهناك عدة أسباب لذلك :

-

(١) اللغة، كالجدل، (الذى لم يعره هيجل أيضاً صراحة، إلا قدراً ضئيلاً من الانتباه) تنتمى إلى الفلسفة ككل، ومن ثم فليس من السهل تخصيص جزء خاص بها.

(٢) السؤال الذى شغل اهتمام الكثير من الفلاسفة (من أمثال: روسو، وهردر، وفشته... إلخ) هو: كيف نشأت اللغة. وهو سؤال لا يمكن فى نظر هيجل الاجابة عنه، ما دام التاريخ يفترض سلفاً وجود الكتابة التاريخية، وهذه الكتابة تفترض سلفاً وجود اللغة. ان التاريخ يهتم بالمنتجات التاريخية للروح، لا باللغة، والتعبيرات المباشرة عن الروح موجودة فى هذه المنتجات جميعاً.

(٣) هناك سؤال آخر كان ذا اهتمام شائع، وهو: ما هى أوجه التقارب والتباعد (أو التشابه والاختلاف) بين اللغات؟ لكنه لم يسيطر على اهتمام هيجل لأن ذلك من ناحية مسألة بحث تجريبى (كالبحث الذى قام به فون همبولت) ولأنه من ناحية أخرى كان موضع يهتم اهتماماً أكثر بالمقولات المنطقية المطمور تماما وعلى نحو واضح أنْ قليلاً أو كثيراً، فى جميع اللغات.

لقد درس هيجل اللغة فى «موسوعة العلوم الفلسفية» (الجزء الثالث الفقرات: رقم ٤٥٨ ـ ٤٦٤ تحت عنوان: الخيال والذاكرة: وذهب إلى أن اللغة تنبثق (لكن ليس من الضرورى أن يكون ذلك فى التاريخ) من محاولة الداخلى أو الجوانى «البقعة المظلمة» من العقل، أن يجد تجسداً موضوعياً خارجياً مناسباً لتصوراته أو لتمثلاته الكلية التى لا تتضمن اعتماداً مستمراً على فردية الحدس الحسى. أما الخيال فهو يتوسط بين التصور والحدس، ويزودنا بالصور التى رغم أنها تُعطى العقل بعض الاستقلال عن الحدس، فانها ذاتية وسريعة الزوال، كما أنها تتضمن عنصراً حسياً جوهرياً. والخطوة التالية هى أن تمثل تصوراً ما عن طريق الرمز. والكائن الذى نختاره لنرمز له بتصورما يظل سمة تجريبية أساسية. تجعله مناسباً أن يستخدم كرمز مثل القوة، قوة جوبتر مثلاً، يمكن أن يُرمز لها بنسر، ما دام النسر قوياً (أو يُنظر إليه على أنه كذلك). لكن لا يرمز له بالحمامة مثلاً. وهناك تحرر أعظم من الحدس يضفيه تبنى «علامة ما» تتفق تماماً مع القواعد المقررة فلابد أن يكون للعَلَم، مثلاً بعض السمات التجريبية، وهى سمات لا يحددها ما يشير إليه. ويضرب هيجل مثلاً للعلامة، أو يرمز لها بالأهرامات التى تنطوى على «روح غريبة» أو «مومياء» لا تحمل معها أى تشابه (الموسوعة ـ الجزء الثالث ـ فقرة ٤٥٨). ويمكن مقارنة هذه الروح بمعنى العلامة. والخطوة الأخيرة هى انتاج الأصوات للدلالة على التصورات، وليس فقط السمات التجريبية للأصوات التى تتفق معانيها تماما مع العرف، وانما الأصوات نفسها وقتية وسريعة الزوال، أكثرمن أن تكون مكانية وثابتة. ويمثل ذلك درجة أدنى اضافية للحدس الحسى.

والاسم هو حدس أنتجه العقل ويرتبط بمعناه. وفى البداية يكون هذا الترابط فردياً وعابراً، ويكون الترابط المناظر «خارجياً». غير أن الذاكرة تجعل هذا التخارج جوانياً أو أنها تستجمعه. فهى تجعل الترابط الفردى فى وحدة واحدة كلية ودائمة. ويكف الاسم عن أن يكون حدساً (أى علامة) ليصبح تصوراً (أى نموذجاً) يكون معناه أيضاً تصوراً والتصوران: تصور الشىء وتصور الاسم يمتزجان معاً.

---

(١) كان النسر - ذلك الطائر الضخم القوي المشهور بقوته وحدة بصره هو الطائر المقدس في الميثولوجيا اليونانية عند كبير الآلهة زيوس (وعند جوبتر في الأساطير الرومانية) الذي كثيراً ما يتشكل في هيئة النسر ليقوم بمغامراته الجنسية. قارن كتابنا معجم ديانات وأساطير العالم" المجلد الأول ص ٣٢٣ وما بعدها - مكتبة مدبولي عام ١٩٩٦ [المترجم].

ونحن لا نحتاج إلى صورة أو حدس للتفكير فى «الأسد»: «فنحن نفكر فى الاسماء وحدها» (فقرة رقم ٤٦٢). وهكذا فان العقل قد أصبح فى آن معاً جوانياً (فهو لا يعتمد إلا على منتجه الخاص المجرد الاسم، ويستغنى عن المادة التجريبية) كما أصبح خارجياً تماماً (فهو يقترب مباشرة من الموضوعات بواسطة كائنات سيكولوچية حسية غير متوسطة). (ويتمثل ذلك فى جدل الجوانى والبرانى).

حتى الآن جُمعت الكلمات معاً تبعاً للاحساسات أو التصورات، والأفكار السائدة، أما ثم هى فى النهاية تُرتّب فى مذهب صورى، فى استقلال عن الاشارة إلى الموضوعات الخارجية. وهكذا تصبح اللغة «خارجية» بالنسبة للعقل الذى أنتجها، وتتحول هى نفسها إلى مجال كلى للأسماء بما هى كذلك.. القوة المسيطرة على الاسماء المختلفة، والرابطة الفارغة التى تثبِّت سلسلة الاسماء فى ذاتها، وتحفظها فى نظام محكم».. (الموسوعة، الجزء الثالث، فقرة ٤٦٣).

ويضع هيجل فى ذهنه هنا عدة أمور:ـ

(١) واقعة أن اللغة بالنسبة لأى متحدث هى نسق موضوعى ينبغى عليه أن يتعلمه ويعمل وفقاً له.

(٢) عندما تكون الكلمات ومعانيها مألوفة لنا تماماً، تظهر قدراتنا على نشرها باستخفاف لمعانيها، بل حتى مع انتهاك لهذه المعانى.

(٣) مميزات للتعلم بالاستظهار عن طريق الحفظ ـ التى تجرد الذهن من مضامينه الخاصة، وتعدّه لاستقبال مواد موضوعية. (التربية تتضمن الاغتراب).

واتفاقاً مع التضايف بين الجوانى والبرانى، ينكر هيجل أننا نستطيع أن نفكر بدون كلمات. يقول: «اننا لانعرف أفكارنا، ولا يكون لها تعين أفكارنا الفعلية إلا عندما نعطيها شكل الموضوعية الذى يميزها عن جوانيتنا، وبالتالى نعطيها شكل التخارج، لكنه التخارج الذى يحمل فى الوقت نفسه سمة الجوانية العليا».. («الموسوعة» ـ الجزء الثالث فقرة ٤٦٢ ـ اضافة).

ويناقش هيجل فى الموسوعة (الجزء الثالث فقرة ٤٥٩) الكلام والكتابة. ويقول ان الصوت الملفوظ أو المنطوق هو الكلام، ونسق الكلام هو اللغة. وتتضمن اللغة جانبين :ـ

(١) المادة الصوتية ويمكن أن تكون مستمدة فى الأصل من تقليد الأصوات فى الطبيعة كالصرير، وحفيف الشجر، غير أن ذلك لا يتناسب مع تطور اللغة. فماديتها الأولية

تعتمد على «الايمـاءة» التى نحدثها بحركة شفـاهنا، وبالحنك، واللسان. وأى معنى أصلى تحملـه هذه السمات الصـوتية، والأحـرف الساكنة والمتحـركة يوضع حـد لها باستخدامها فى الاشارات.

(٢) فى مقـابل المادة الصوتية هناك الجانب الـصورى، جانب النحو هو نتـاج الفهم الذى يُدخل مقولاته فى اللغة. وتعمل «القدرة المنطقية» منذ البداية ذاتها، ما دام يوجد فى لغات الشعوب الأقل تحضراً نَحوٌ أكثر تطوراً ينقل التـميزات التى تفتقر إليها الشعوب الأكثر تحضراً.

ويستشهد هيجل بكتاب همـبولت «حول المثنًّى» عام ١٨٢٨ ليدعم وجهة نظره (وهى وجهـة نظر صحـيحـة أساساً). (ولـقد ذهب «فيكو»، و«هـردر» إلى أن اللغات البـدائية بسيطة).

ويذهب هيجـل فى تفسيـره للغة المكتـوبة إلى أن الكتابة الأبجـدية التى تكون فيـها الأحرف علامات لعناصر للعلامـات المسموعة فى اللغة المنطوقة، هى أعلى من الكتـابة الهيـروغليفيـة التى تمثل التصورات على نحـو مباشـر، وكانت تلك مشكلة ذات اهتـمام معاصـر، ما دام أن «ليبنتز» قـد اقترح ضرباً من الكتـابة يعرض الأفكار على نحو مـباشر والعلاقـات بينها تقـام على مبـادىء هيروغليـفيـة (تأثر ليبنتـز بالكتابة الصـينية أكـثر من المصرية)[١]. وكانت اعتراضات هيجل على مثل هذه الكتابة على النحو التالى : ـ

(١) اعتقد ليـبنتز أن مثل هذه اللغة لن تخدم فقط أغـراض الوضوح المنطقى، وانما سوف تسّهل الاتصـال بين الشعوب وخصـوصاً بين الباحـثين غير أن التـاريخ يقول لنا أن ادخال الكتابة بالحروف الأبجدية كان بسبب أنها تجعل الاتصال اليومى أكثر سهولة.

(٢) إذا كانت علامـة التصور سوف تكون تجـسيداً، تحليلاً له، فـسوف نحتاج إلى تغـيير علاماتنا كلما تغـيرً تحليلنا للتصورات، وسوف يحدث ذلك حـتى فى حالة العناصر

---

(١) قضى ليـبنتز شطراً من حياته في البحث عن نسق من العـلامات يفيـد العلم ويحقق التقـدم. فنحن نجده في العشرين من عمره مشغولاً بما سماه «فن التركـيب والتأليف» عن طريق التحليل المستمر للمفاهيم والتصورات التي نستخدمـها، بحيـث يمكن أن نبني لغة أكـثر دقـة ونفعـاً واحكاماً. ثم نصل بعـد ذلك إلى فكرته عن «الخصائص الكلية» التي أراد بهـا تحقيق نظام من العلامات يمكن أن يفهمـه كل انسان، كما يمكن أن يحل في العلم محل اللغة الدارجة. وقد كان يحلم أن نضع مكان كل تصور شكلاً مميزاً أو رقماً أو علامة رمزية بحيث يمكن رد العلوم كلها إلى عمـليات رياضية خالصة والقـضاء بذلك على المجادلات والخلافات العـقلية بينها. راجع د. عبـد الغفـار مكاوي في ترجمـته للمـونادولوجيا» دار الـثقافـة للطباعـة والنشر بالـقاهرة ص ٤١ [المترجم].

الكيميائية (التى سـميت على مبادىء هيروغليفية) لكنه سـوف يحدث أكثر فى حالة التصورات الروحية، فالأحرف الهيروغليفية لا تتناسب إلا مع المجتمعات الساكنة مثل المجتمع الصينى.

(٣) الكتابة بالأحرف الأبجدية تؤثر فى اللغة المنطوقة وتساعد فى تبسيط وتركيب أجزائها. أما الكتابة الهـيروغليفية فهى لا يمكن أن يكون لهـا هذا الأثر. ومن هنا كانت اللغة العينية المنطوقة معقدة على نحـو بشع. وتحتوى على الكثير من الجناس المتقارب الذى لا يمكن تمييـزه إلاعن طريق اختـلافات نبرات الصـوت وأنغامه الأمـر الذى يصعب على الأجنبى أن يتبينّه.

(٤) الكتابة بالأحرف الأبجدية على خلاف الهيروغليفية. تمكننا من <u>التفكير</u> المتأمل للكلمة المنطوقة: ففى اسـتطاعتنا أن نرى عن طريق كتابة مرادفـها، كيف تمّ بناؤها من قليل من العناصر البسيطة. كما ينسب هيـجل أيضاً ميزات تربوية فى تعلم النسق الصورى مثل نسق الأحرف الأبجدية.

(٥) ـ تحتفظ الكتابة الأبجدية ـ مثل اللغـة المنطوقة بوحدة الكلمة التى تكون فى هذه الحالة اسماً، ما دامت تدل علـى تصور معيّن <u>ككـل</u>، وليس بفضل مـعانى الأجزاء التى تتألف منهـا. فالكلمة بالنسبـة للمتحدث العـادى كائن بسيط، وليس مجـموعة من كلمات أخرى. وهى بما هى كـذلك تشير إلى <u>الأشيـاء</u> مباشـرة فى حين أننا نجد فى المبادىء الهيروغليـفية أن اقترابنا من الأشياء واشاراتنا لهـا تتوسطه التصورات. ولابد أن تنطبق ملاحظ هيجل على وجـهة نظر «جون ستيـوارت مل» أيضاً التى تقول: أن كلمة ما مثل «الحصان» تدل على الخـيل وحدها. كما تنطبق على وجهة نظر «رسل» القائلة أن اسم «هيجل» يدل على هيجل بسبب ارتباطه بوصف معيّن ينطبق عليه اسم هيجل على نحو فريد.

(٦) يمكن تحليل معنى أى كلمة، إلا أن سماتها المنطقـية، وعلاقتها المتداخلة لا يمكن أن يمثلها على نحو مقنـع العلاقات المكانية الخارجية الموجودة فى اللغة الهـيروغليفية أو النزعة الرمزية المنطقـية أو الرياضية. وفى هذا السيـاق كثيراً ما يهاجم هيـجل وجهة النظر الفيثاغورية التى تقول أن الرياضة تزودنا بلغة تناسب الفلسفة.

ينتقد «دريدا» فى «القبر والهرم» معـتقدات هيجل التى تقول أن اللغة جوهرية للفكر، وأن اللغة المنطوقة تسبق اللغة المكتـوبة، وأن الكتابة بالأحرف الأبجدية أعلى أو أسمى من

الكتابة الهيروغليفيـة. لقد كان فكر هيجل موجهاً نحو اللغة لا سيـما اللغة المنطوقة: فهو يظهر فى أفضل أحواله فى المحاضرات لا فى الكتب. كـما أنه لم يقدّر التفكير الموسيقى، والموسيقى التى بلامضمون، ويمكن أن تعبّـر عنها الكلمات. ومع ذلك فهو يحط من قدر المظاهر الحسية الخالصة للغة، ويقول أن الشعر يمكن أن يترجم دون خسارة كبيرة.



يمكن أن يترجم «القانون» بعدة كلمات ألمانية مختلفة: مثلاً Recht (تعني الحق، والقانون بصفة عامة، ولكن ليس بمعنى قانون جزئى معيّن). و Bestimmung (en) (أحكام - تنظيمات - شروط قانونية). لكن الكلمة الأساسية للقانون هى Gesetz من الفعل Setzen (بمعنى يضع، يخطط... إلخ). وبذلك يكون لدينا شيء مخطط. وتشير كلمة Gesetz مثل كلمة«القانون» إلى كل من قوانين المجتمع وقوانين الطبيعة معاً. (وإن كانت اللغة الألمانية تقابل بين قانون الطبيعة. وقانون الحقوق وقانون الشعب، فالقانون الطبيعى بمعنى الشريعة الأخلاقية أو الاجتماعية كامن فى طبيعة الانسان أو فى طبيعة الكون، ويسمى «الحق الطبيعى» Naturrecht فى مقابل الحق الوضعى positive Recht . وهذا الغموض قديم العهد فقد ذهب هيراقليطس إلى أن الكون يحكمه القانون الالهى (أو الناموس Namos) بطريقة يمكن مقارنتها بالطريقةالتى تحكم بها القوانين البشرية - المجتمعات البشرية. وكانت هذه الفكرة نظرية مركزية فى الفلسفة الرواقية. وقد ورد تعبير «قوانين الطبيعة» عند لوكريتوس(١) بغير تداعيات لاهوتية أو أخلاقية.

وهناك أيضاً قوانين أخلاقية واجتماعية تحدد واجباتنا سواء أكانت مطمورة فى قانون الشعب (أو المجتمع) ورأى أن بعضها يمكن أن يقال عنه أنه ملزم بطريقة قبلية apriori، فى استقلال عن التشريعات الفعلية، (وهى قوانين خارجية لكنها طبيعية). فى حين أن بعضها الآخر لا يكون ملزماً إلا بفضل التشريعات الخارجية (أو القوانين الوضعية). وفى عصر كانط كان مصطلح Denkgesetz (أى قوانين الفكر) ينطبق على قوانين(أو مبادىء) الهوية، وعدم التناقض، والثالث المرفوع، وأحياناً على قانون السبب الكافى أو الأساس. ولقد رفض هيجل هذه التسمية، ورأى أن من السهل، ومن المشروع معاً. أن نفكر ضد هذه القوانين أو أن ننتهكها.

---

(١) لوكريتوس Lucretus (٩٩ - ٥٥ ق.م) فيلسوف وشاعر روماني من أتباع أبيقور. ينحصر انتاجه في قصيدة طويلة بعنوان «في طبيعة الأشياء» تهدف إلى تحرير الناس من الخرافات والأوهام [المترجم].

أما كلـمة Regel (القاعدة بالمعنى النظرى والعملى معاً) فهى تختلف عن القانون من حيث أنها تسمح بالاستثناءات (فنحن نقـول: «كقاعدة». . أو قواعد «الاتكيت»... إلخ). ويستخدم هيجل كلمـة«القاعدة» أساساً فى سياق الحديث عن «القَدْر» حـيث تكون مقياساً أو معياراً. (حرفياًعصا القياس أو قـضيب القياس) ـ أى وحدة محددة للقياس مطمورة فى كائن مادى (كالمسطرة مثلاً) يحدد تطبـيقها المتكرر على كائن آخر حجم هذا الكائن. وفى «محاضرات فى علم الجـمال» يفرق هيجل بين «الانتظام» و«الشرعيـة أو مطابقة القانون». فالقاعدة تتـضمن الاطراد غير المتمايز ومن ثم فالانتظام الذى يرتبـط ارتباطاً وثيقاً بالتناسق يظهر فى سلسلة الخطوط المتـوازية المتساوية الطول، وفى الكريستـال الشفاف وفى الدائرة. ويعتـمد القانون على الرابطة الضـرورية بين السمات المتـمايزة. وعلى ذلك فالشرعـية أو مطابقة القانون تظهر فى الحـركات غير المنتظمة للكواكب. والخط البيـضاوى غير المنتظم، و«التموجات» التى أعلى من شأنها «هو جارت» فى كتابه «تحليل الجمال» عام ١٧٥٣[١]. أما الانتظام فمكانه فن العمارة وفن الموسيـقى. فى حين أنه غير مرغوب فى فن النحت، وهو بصفة عامة أدنى من الشرعية أو مطابقة القانون.

وكثيراً ما يتمـثل هيجل النوعين الرئيسيين من القانون مشيـراً إلى قوانين الطبيعة على أنها Reich (مملكة ـ عالم) مملكة القوانين، (فى مقابل عالم الظاهر) وهو يقحم العقاب فى مناقشته لقـوانين الطبيعة (ظاهريات الـروح الكتاب الثالث ـ والموسوعـة الجزء الثالث فقرة رقم ٤٢٢ اضافة). لكنه يميزّها فى تصديره لفلسفة الحق حيث يقول: ـ [٢]

---

(١) وليم هوجارت (١٦٩٧ ـ ١٧٦٤) رسـام انجليزي تعبـر لوحاته عن روح النقد الاجـتماعي اللاذع. من أشـهر لوحـاته «زواج على الموضـة» وهي سلسلة مـن ست لوحات عـام ١٧٤٥ . و«خـادمـات هوجـرات الست» و«انتحاب» وهي سلسلة من أربع لوحات. أصدر عام ١٧٥٣ كتابه تحليل الجمال هاجم فيه التقدير غير النقدي للفنون واقترح أن يكون الخط المنحنى المزدوج مفتاحاً للجمال البصري [المترجم].

(٢) قارن ما يقوله هيجل: «القوانين نوعان: قوانين الطبيعة وقوانين البشر، أما قوانين الطبيعة فهي ببساطة، على ما هي عليـه (أى مطلقـة وهي صالحـة على هذا النحـو، وهي ليـست عُرضة لأن ينتـهكهـا أحـد. وأن كـان الإنسان، في بعض الأحـيان، يخـالفها. ولابد لنا من أن نتـعلم كيف نعـرف الطبيعـة لكي نعرف قـانونها. مادامت قوانـين الطبيعة صارمـة. وأفكارنا عنها هي وحدها التي يمكن أن تكـون كاذبة جميعـاً وهذه القوانين خارجة عنا. . أما معرفة قوانين البشر فهي تشبـهها من زاوية وتخالفها من زاوية أخرى تعتمد القوانين بدورها علينا أن نتعلّم كيف نعرفها على نحو ما هى عليه ومعرفة المواطن لها هي من هذا القبيل. ولكن أن يوجد بين ما هو مخلوق على هذا النحو وبين الضمير الداخلي للإنسان إما أم صدام محتوم أو اتفاق ضروري. فالانسان لا يكتفي بما هو مـوجود، ولكنه يزعم أنه يحـمل في داخله مقيـاساً لما هو حق... إلخ) أصول فلسـفة الحق لهيجل» ص ٣٢٣ من ترجمتنا العربية مكتبة مدبولي بالقاهرة عام ١٩٩٦ [المترجم].

أن قوانين الطبيعة ليست قضايا قمنا نحن بصياغتها، وانما هى وقائع موضوعية يمكن لنا أن نكتشفها، ولكن لا يمكن أن ننتهكها. أما قوانين البشر فهى أيضاً وقائع موضوعية وضعت للمواطن الفرد، الذى يحتاج أيضاً أن يكتشفها، وتعطينا الدراسة الموضوعية للقوانين تفسيراً موضوعياً لها. يشبه تفسير العالِم لقوانين الطبيعة، إلا أن قوانين البشر قد وضعها الناس، وهى ليست مطلقة ما دامت تختلف من مجتمع إلى مجتمع. ومن هنا فيمكن أن يظهر صدع بين القوانين والضمير الخاص للمواطن، وتحاول فلسفة الحق أن تقوم بدور المصالحة بيننا وبين عقلانية القوانين، بينما لا يحتاج عالم الطبيعة ولا يحاول أن يقوم بدور المصالحة بيننا وبين قوانين الطبيعة. وهو يشير فى الموسوعة ـ الجزء الثالث فقرة رقم ٥٢٩ . وفى فلسفة الحق فقرة رقم ٢١١ ـ إلى أن الفرق هو ـ كما قيل ـ أن النجوم والحيوانات لا تعرف القوانين التى تحكم سلوكها فى حين أن البشر يعرفونها. (ولا يقول هيجل أن الأشياء تتطابق فعلاً مع قوانين الطبيعة، فى حين أنه ينبغى على البشر أن يطيعوا قوانين المجتمع: فالقانون الذى لا يطاع بصفة عامة، هو قانون جامد أو ميت).

وترد الاشارات لكلا النوعين من القوانين خلال مؤلفات هيجل. ووجهة نظره بصددها هى كما يلى :ـ

(١) فى «الكتابات اللاهوتية المبكرة» كثيراً ما يقارن بين القوانين ـ السياسية والأخلاقية معاً ـ وبين قوانين الحب، ويصل إلى اقتناع بأنه المجتمع البشرى المستقر لا يمكن أن يستغنى عن القوانين. ففى الأطوار الأولى من التاريخ لم تكن تتميز قوانين الدولة عن القوانين الدينية أو الإلهية (وفى ظاهريات الروح الكتاب السادس ـ A) يدرس الصراع بين القوانين الإلهية والبشرية فى المجتمع اليونانى، والدراما اليونانية.

وهو يدرس فى «فلسفة الحق (فقرة ١١، وما بعدها)[1]. وفى «الموسوعة الجزء الثالث (فقرة ٥٢٩ وما بعدها) يدرس القوانين فى المجتمع الحديث. حيث يخصص إدارة القانون للمجتمع المدنى، وليس للدولة: فالدولة؛ أو سلطتها التشريعية تضع القوانين، لكن أى تفاعل بشرى على نطاق واسع يحتاج إلى اطار للقانون ولا يحتاج فحسب إلى نشاط داخل حدود الدولة القومية؛ فالقوانين لابد أن تكون كلية من حيث الصورة، مصاغة بوضوح وعلى نحو حاسم، معروفة للمواطنين، تشرعها السلطة وتطبقها الحكومة بقوة وعدالة واقتدار عن طريق معاقبة كل مَنْ ينتهكها. ولابد أن تقوم العادات والتقاليد

(١) في ترجمتنا العربية ص ٤٥٢ وما بعدها [المترجم].

الموجودة سلفاً بتنقية هذه القوانين وتوضيحها وتطويرها. ولا ينبغي فرض القوانين التى تنتهك هذه العادات والتقاليد بالقوة. فما دامت القوانين كلية، فان من تحصيل الحاصل أن يكون المواطنون متساويين أمام القانون بمعنى أن تُطبق القوانين، بغير تحيز، على المواطنين جميعاً. (الموسوعة ـ الجزء الثالث فقرة ٥٣٩) «أما بخصوص العينى، المواطنين.. فهم ليسوا متساويين أمام القانون إلا فى تلك الجوانب التى هم فيها متساوون بالفعل خارج القانون». وبمقدارما يكون المواطنون مختلفين، فان القانون يخصص لهم واجبات والتزامات مختلفة.

قد يكون مضمون القانون غير عقلى. لكن حتى عندما تكون القوانين غير عقلية؛ فكثيراً ما يكون من الضرورى لها أن تقرر نقاط التفصيلات بطريقة تعسفية: فتحريم السرقة وعقاب السارق مبرَّر عقلياً، لكن عقوبة السجن عشر سنوات فعلاً بدلاً من تسع سنوات أو إحدى عشرة، ليس لها تبرير عقلى. ومن ثم فعندما نقول أن القوانين «وضعية». فان ذلك يمكن أن يعنى ثلاثة أشياء (أ) أن القانون الذى يتعارض مع العقل هو قانون سىء. (ب) الناحية العقلية والتبريرية، تجعل من الممكن تبرير الحكم غير العقلى وجعل الحكم مبرَّر عقليا، فان القانون مع ذلك، قد وضعته السلطة. إلا أن القوانين ليست ببساطة فرضاً خارجياً: فالطاعة بما هى كذلك مرحلة أساسية فى تكوين شخصية الفرد، فمعنى طاعة القانون هو أن تتفق مع ما هو قائم، بفضل كليته، فهى تعبير عن عقلانية المرء الخاصة وارادته الجوهرية. وهكذا فان هيجل يُفضل إضفاء الصفة القانونية على نظام العادات والعرف، لا لأن ذلك يُنظِّم فقط سلوكنا ويجعله أكثر فاعلية، بل لأنه يرفعنا إلى مستوى أعلى من الوعى الذاتى.

(٢) عندما درس هيجل القوة فى كتابه «ظاهريات الروح» (الكتاب الثالث) فقد أدى به ذلك إلى دراسة القوانين، طالما أن الماهية الداخلية لابد أن تكون متمايزة بالقدر الذى يكفى لتفسير تنوع الظاهر.

فالقانون يربط بين السمات المتمايزة للظاهر مثل: المسافة التى يقطعها الجسم الساقط والزمن الذى يستغرقه. لكن القوانين ـ على خلاف الظاهر ـ لا تتغير: فعالم القوانين هو صورة ساكنة (أو نسخة) من الظاهر المتقلب. إلا أن ذلك لا يعنى أن القوانين أقل موضوعية من القوى على أى نحو: فهى تحديدات للفهم محايثة للعالم ذاته». (الموسوعة ـ الجزء الثالث فقرة ٤٢٢ ـ اضافة). لقد درس هيجل فى البداية قوانين الحركة ووجد فيها

مشكلتين (أ) ـ طالما أن القانون يستهدف توحيد الظواهر، فينبغى أن لا تكون القوانين متمايزة بعضها من بعض فحسب، بل يمكن أن ترتد فى النهاية إلى قانون واحد. غير أن محاولات تقليل عدد القوانين ينتهى (كما هى الحال عند نيوتن) إلى تحصيل حاصل فارغ. على حين أن كل شيء يعتمد على مقدّم الشروط التى ينطبق عليها القانون. (ب) ـ القوانين لا تؤسس الظواهر تماماً فهى لا تفسر إلا ما يحدث إذا تحققت ظروف معينة، وليس تحقق هذه الظروف. ولقد أدى به تأمله لهاتين المشكلتين إلى دراسة القوانين التى تتضمن الأقطاب المتضادة: مثل قوانين المغناطيسية والكهرباء. ويوحى ذلك بفكرة أن عالم القوانين هو صورة تعكس عالم الظاهر.

ويتحول هيجل فى «ظاهريات الروح» (الكتاب الخامس ـ A) إلى «العقل الملاحظ» فيدرس القوانين المتعلقة بالحياة العضوية وكذلك القوانين السيكولوچية والمنطقية، فى قوانين جزئية خاصة يُفترض أنها تربط السمات السيكولجية للشخص، بملامح وجهه (علم الفراسة Physiognomy) [1] أو بشكل الجمجمة Phrenology [2] وهو يسمى أيضاً علم الجماجم Croniology»). ويتشكك هيجل فى امكان مثل هذه القوانين: فالكائن الحى متوِّحد ومحدد لذاته على نحو أكثر بكثير مما توحى به هذه القوانين التى تحاول الربط بين حالته وحالة بيئته. والروح بالمثل متوِّحدة ولا يمكن قسمتها إلى سمات أو ملكات متمايزة تطابق كل منها سمة فزيقية متميزة. بل انه أقل قابلية من النباتات والحيوانات للتأثر بالاسباب الخارجية. بالاضافة إلى أن الشخص يصل إلى معرفة أى قانون مزعوم يحكم فكره أو سلوكه، فانه يستطيع أن يشرع فى تجنب أو استمرار هذا السلوك. ومثل هذه القوانين (ليست شرعية داخلية أو قانونية جوانية). ومن ثم فهى تناسب أكثر الآلية أكثر مما تناسب الأنواع العليا من التنظيمات الحية.

ولم يغيّر هيجل من آرائه فى هذه المسائل تغييراً جوهرياً فى كتبه المتأخرة.

---

(١) يدرس علم الفراسة: سحنة الفرد، وسيماء وجهه وطبيعة صوته، وشكل خطه، وغير ذلك من مظاهر تعبيره الحسي، في محالة لكشف «باطن» الفرد من خلال ملاحظة الجانب الظاهر فيه. [المترجم].

(٢) علم فراسة الدماغ وهو يقوم على دراسة تشريحية للجمجمة بكل ما فيها من انحناءات وتجاويف. وألياف مخية... إلخ وهيجل يرفض هذا العلم كما يرفض العلم السابق [المترجم].

حاضر هيجل فى علم الجمال فى جامعة «هيدلبرج»، وكذلك فى جامعة برلين فى شتاء عام ١٨٢٠/١٨٢١ ، وفى صيف عام ١٨٢٣، وصيف عام ١٨٢٦، وفى شتاء عام ١٨٢٨/١٨٢٩ . ونشر «هـ . جـ. هوتو» محاضراته فى ثلاثة مجلدات ضمن الأعمال الكاملة التى صدرت عام ١٨٣٥ . ثم ـ مع مراجعات ـ فى عام ١٨٤٢ . ولقد تعدّلت محاضرات هيجل عبر السنين. لكن «هوتو»، وضع ملاحظات هيجل، واضافات تلاميذه جنباً إلى جنب مع محاضرات ١٨٢٣ و ١٨٢٨/١٨٢٩ . وكثيراً ما يُعطى لهذه المحاضرات عنواناً آخر، أو عنواناً فرعياً هو «محاضرات فى الفن الجميل»، وعلى الرغم من أنه ليس هو العنوان الذى استخدمه هيجل فى محاضراته، فانه يعكس مضمونها بطريقة أكثر دقة.

ولقد رأى هيجل ـ على خلاف كانط ـ أن للفن تاريخاً، كما أنه اهتم بمضمون الفن وبشكله فى آن معاً إلا أنه كان لبحثه فى الحالتين مقدمات. انتقد «هردر» ـ فى ردّه على كاليجونى Kalligone عام ١٨٠٠ ـ تركيز كانط على شكل الفن على حساب مضمونه أو الروح. وشدد «هردر» على أن الشعر ينبع من الدين، واللغة والعادات والتقاليد.. الخ ـ لشعب من الشعوب، وطوّر المنظور التاريخى والمنشأى للنقد الأدبى، وللفن، كما لأى شىء بشرى، تاريخ. ومن ثم فليس هناك قواعد لا تاريخية لتقييم الفن، والجمال «تاريخى» لكنه ليس «مطلقاً». لكن تاريخ الفن بدأ مع «فنكلمان» لا سيما فى كتابه «تاريخ الفن القديم» عام ١٧٦٤ . فقد ذهب إلى أن الفن يقع فى ثلاثة أطوار؛ طور الطفولة، وطور النضج، وطور الشيخوخة. وطور النضج هو مرحلة الفن الاغريقى، الذى شغل معظم الكتاب. ولقد كان هيجل ـ مثل هردر ـ يقدِّر «فنكلمان» تقديراً عالياً، ويشاركه اعجابه بالفن الاغريقى، لكنه يرفض المغالاة واعلائه على حساب الفنون الأخرى. ولقد ألقى «أ. ف. شليجل» محاضرات عن الفن (نُشرت باسم «محاضرات فى الأدب والفن الجميل» عام (١٨٠١ ـ ١٨٠٤).

وقد رجع إليها «شلنج» فى محاضراته عن فلسفة الفن فى عام ١٨٠٢/١٨٠٣ . فى محاولة لاعطاء «بناء تاريخى» لكل من مضمون الفن وأشكاله فى آن معاً. وكان شلنج أقل ثقافة من هيجل، لكن كان تفسيره للفن ومكانته فى الفلسفة مشابهاً لتفسير هيجل. (على خلاف هيجل - وضع شلنج الفن على قمة الفلسفة).

وتبدأ محاضرات هيجل فى علم الجمال بمقدمة تدور حول موضوع الجمال، ويقصد هيجل «الفن الجميل». الفن باعتباره نتاجاً للروح، وهو أعلى من الطبيعة؛ فالأشياء الطبيعية قد تكون جميلة، إلا أن جمالها متطفل على الفن: فالروح وحدها هى القادرة على ادراك الحقيقة والجمال. وفضلاً عن ذلك فان جمال الفن هو وحده الذى يمكن دراسته دراسة علمية. (وكلمة Kunst مثل كلمة «الفن» تقابل كلمة«العلم»). لكن الألمان - على خلاف الانجليز على استعداد للحديث عن «علم» الفن أو الدراسة النسقية للفن. وأى شىء جميل، مثل الشمس هو كائن معزول وهو أدنى من الروح، ولو أننا درسناه دراسة علمية، من حيث علاقته بالكائنات الأخرى. فانه لا يدرس فى ذاته، ومن ثم لا يدرس على أنه جميل.

ولقد كان هناك اعتراض يقول: أن الفن يبلغ من التفاهة أو التنوع، والوهم، حداً لا يؤهله لأن يكون موضوعاً لعلم، أو أن الدراسة العلمية المجردة، من ناحية أخرى، سوف تتجاهل ثراء المضمون الحسى والعاطفى للفن. ويرد هيجل بأن الفن ليس أساساً فن الزخرفة لكنه، على خلاف الطبيعة، يعبرّ عن الطبيعة الالهية فى أعمق اهتمامات البشرية أو أكثر حقائق الروح شمولاً، فهو ليس وهماً ولا خداعاً بل هو «يحررا لمضمون الحقيقى للظاهر من المظهر والخداع فى هذا العالم السىء الفانى، كيما يلبس هذا الظاهر واقعية فعلية أعلى متولدة عن الروح» وهكذا كان الفن جديراً بالدراسة العلمية. ولما كان الفن هو أساساً روحياً وليس حسياً على سبيل الحصر، فانه يدعو إلى التأمل الفلسفى. وعصرنا هو عصر التأمل الفكرى الذى لم يعد فيه الفن يقدم ذلك الاشباع لحاجاتنا الروحية التى كانت الشعوب والعهود المبكرة تبحث عنه» ومن هنا كان لعلم الفن «حاجة أكثر الحاحاً فى يومنا الراهن».

هناك منظوران تقليديان ننظر منهما إلى علم الجمال يبدأ المنظور الأول من الأعمال الفعلية للفن. وذلك لا يشمل فى نظر هيجل علم الفن فقط أو سلسلة الأعمال الفنية بأسرها فى سياقها التاريخى، بل أيضاً المحاولات (مثل محاولات «هوراس») التى تعتمد

عادة على سلسلة ضئيلة من الأعمال، لكى تصوغ قواعد لتقدير الفن أو قواعد لتقييمه أو قواعد الذوق. ويذهب هيجل إلى أنه لا انتاج الفن ولا تقييمه يتطابق مع القواعد البسيطة، ومن هنا رحب بالتشديد الحديث المضاد القائل بأن الفنان كعبقرية لا يعتمد ابداعها على أية قواعد، وهي تحطم أية قواعد توضع لها. ويعتقد هيجل أن ذلك أدى إلى الاستخفاف بقدر المعرفة والمهارة التقنية المطلوبة للفنان، لكنه عمل على توسيع حساسيتنا الجمالية لتشمل الفن الغريب كالفن الهندى مثلاً. والمنظور الثانى يمثله أفلاطون الذى يدرس التصور المجرد للجمال. وفى رأى هيجل أن المنظورين غير مقنعين، وأن علينا أن نطور الفكرة الشاملة للجمال، وهى عينية بالقدر الكافى الذى يجعلنا نفسر الأنواع الجزئية من الفن والانتاج الفنى.

وتنبثق الفكرة الشاملة من الناحية المثالية نسقياً من الطور السابق للفلسفة، غير أن هيجل يطور هنا الفكرة الشاملة من أحد التصورات الشائعة من الفن. ويقع ذلك تحت ثلاثة عناوين على النحو التالى :ـ

(١) الفن كنتاج للنشاط البشرى: ـ يذهب هيجل إلى أن :ـ

(أ) الفن ليس نتيجة لتطبيق قواعد، ولا نتيجة للعبقرية والالهام وحدهما.

(ب) بل هو وحى من الله أعلى من الطبيعة. (حـ) وهو ينتج من «حاجة الإنسان العقلية ليعلى من عالم الجوانى والبرانى إلى مستوى الوعى الروحى لذاته كموضوع يتعرف فيه على ذاته الخاصة».

(٢) الفن مصنوع من أجل الإنسان وهو يأخذ، انْ قليلاً، أو كثيراً، من الحس، كما يتجه نحو حس الإنسان. وهو يذهب إلى

(أ) أن الفن لا يعبرّ بالضرورة عن المشاعر والعواطف ولا يثيرها. فالمشاعر كالشعور بالخوف، مثلاً، يمكن أن يتخذ من أى شيء موضوعاً له، غير متعينة وغير مصقولة بحيث تصلح لاثراء تفصيلات الفن.

(ب) لا يعتمد الفن على أى شعور خاص أو إحساس بالجمال (أو إحساس بالتذوق): فالتذوق لا يتعلق إلا بالزركشة السطحية للفن، ويهمل أعماقه الروحية.

(جـ) العمل الفنى مثل رسم لوحة لفاكهة، إذا نظرنا إليها نظرة صحيحة، لا يثير الرغبة فى الموضوع الذى يصوره.

(د) وهو لا يدعو إلى التحليل النظرى أو التصورى للموضوع الذى يصوره: كالخصائص البيولوجية والكيمائية للفاكهة مثلاً. (هـ) وبذلك فان الفن يعطينا مظهر الحسى وليس حضوره المادى. ومن ثم فهو يلجأ إلى الحواس «النظرية» للسمع والبصر، لا إلى الحواس الجسدية كالتذوق، والشم، واللمس.

(و) وهكذا فان ذهن الفنان هو الذى يجلب الحسى. أما العمل الفنى فهو يحمل معنى داخلياً يعبّر عنه شكله الخارجى تماماً كما يعبرّ البدن عن النفس أو الروح. غير أن الفنان لا يتصور المعنى. أولاً فى مصطلحات عادية مبتذلة ثم يجسدها بعد ذلك فى شكل حسى، لأن الشكل والمضمون مغزولان ذاتياً. ولا يرتبطان ارتباطاً خارجياً. وهكذا فان الفنان يحتاج إلى خيال فحسب.

(٣) للفن هدف أو غاية. ويذهب هيجل إلى أن : ـ

(أ) ليس هدف الفن مجرد محاكاة الطبيعة. فمثل هذه المحاكاة سطحية.

(ب) ليس غرضه الأساسى أن يعرض أمامنا كل سلسلة التجارب والعواطف البشرية الممكنة، لأن ذلك يعنى أن مضمون الفن هو مادة حيادية تماماً.

(جـ) الفن يحررنا من الرغبات والانفعالات الطاغية (الحسى) بأن يعرضها أو يعرض موضوعاتها فى شكل موضوعى، ثم يدعونا إلى تأملها وليس الانغماس فيها، إلاأن هذا المغزى الداخلى يتضمن ما هو أكثر من ذلك.

(د) يمكن للفن أن يطهّر انفعالاتنا الطاغية. ويجعلنا أفضل من الناحية الأخلاقية. لكن:

(١) ليس من السهل دائماً أن نرى كيف يتحقق ذلك«فاللوحات التى رُسمت لمريم المجدلية الخاطئة الجميلة التى تابت وندمت بعد ذلك، قد أوردت كثيراً من الرجال مورد الخطيئة، لأن الفن جعلها تبدو جميلة ورائعة وهى تائبة. لكن أليس من الضرورى أن يقع المرء فى شراك الخطيئة حتى يمكن أن يتوب؟»[1].

(٢) يتغلب الفن أساساً على التعارضات التى تتضمها الأخلاق بين الحسى والنظرى، بين الرغبة والعقل.

---

(١) مريم المجدلية امرأة كانت خاطئة «جاءت بقارورة طيب ووقفت عند قدميه وابتدأت قبل قدميه بدموعها.. فقال لها: ايمانك قد خلصك، اذهبي بسلام انجيل لوقا ١٧ : ـ ٣٧ ـ ٥٠ كان لهذه القصة اصداء واسعة في فنون العصور الوسطى قارن«معجم ديانات وأساطير العالم» تأليف: إمام عبد الفتاح إمام المجلد الثاني ص ٣٩١ مكتبة مدبولي بالقاهرة(المترجم).

(٣) لا يمكن أن يكون هدف الفن خدمة غرض خارج ذاته. وهى خدمة يمكن أن تقوم بها وسائل أخرى. فالعمل الفنى هو غاية فى ذاته وهدفه هو كشف الحقيقة فى شكل حسى، وعرض التصالح بين التضاد. (ويمكن التعبير عن معناه بوسائل أخرى كالنثر مثلاً فيما بعد). وهذه الغاية - على خلاف - الوعظ وتحسين الأخلاق، والشهرة أو المال. هى غاية ذاتية ملازمة للفكرة الشاملة للفن).

وتنتهى المقدمة التى كتبها هيجل لعلم الجمال «باستنباط تاريخى للتصور الصحيح للفن» الذى يدرس كانط، وتيكك وفينكلمان، وشلنج والتهكم الرومانسى. يعقبه «تقسيم» أو تصنيف لعلم الجمال يلخص محتويات كتاب «محاضرات فى علم الجمال». يعتقد هيجل أن هذا التقسيم ينبع من الفكرة الشاملة للفن. فالفن يعرض الفكرة فى صور حسية وذلك يستلزم ثلاثة متطلبات :

(١) لابد أن يكون المضمون مناسباً للعرض الفنى.

(٢) وذلك يعنى أن المضمون لا ينبغى أن يكون مجرداً تماماً. كتصور الله مثلاً على أنه وحدة مجردة، بل كالتصور المسيحى لله على أنه عينى، ويمكن أن يُعرض. (وتتضمن عينية المضمون الميل إلى اظهار الاله المسيحى، وبصفة خاصة آلهة اليونان، فى شكل يمكن ادراكه حسياً).

(٣) الشكل الحسى لهذا المضمون لابد أن يكون هو نفسه:

(أ) عينياً.

(ب) موجوداً فقط أمام الذهن والروح. لأنه على خلاف الجمال فى الطبيعة «فان العمل الفنى ليس له هذا الوجود الساذج المتمركز حول ذاته. وانما هو أساساً سؤال موجه إلى القلب المستجيب: انه نداء للعقول والأرواح».

غير أن بعض مضامين الفكرة وتصوراتها، يمكن التعبير عنها بواسطة الفن بطريقة أكثر اقناعاً من غيرها. فآلهة الاغريق يمكن عرضها عرضاً تاماً فى الشكل البشرى، بينما الاله المسيحى، بما له من أعماق روحية داخلية، فانه يفلت تماماً من التصوير الحسى المقنع. ويعتمد امتياز الفن على الألفة والمودة التى تجمع بين الفكرة وشكلها. ويزودنا ذلك بمبدأ التقسيم، إذ أن الفن لابد له أن يجتاز مراحل مختلفة لكى يحقق الوحدة المقنعة بين الفكرة وشكلها. ويسير التقسيم على النحو التالى: -

(١) قسم كلى يدرس الفكرة الكلية للجمال (المثال) وعلاقتها بالطبيعة، وبالانتاج الفنى.

(٢) قسم جزئى يدرس وجهة النظر الجزئية عن العالم التى يعبرّ عنها الفن. ويؤدى ذلك إلى نشأة الشكل الرمزى للفن الذى يكون فيه المضمون هزيلاً ومجرداً للغاية حتى أنه لا يمكن التعبير عنه على نحو مقنع . كما يؤدى إلى نشأة الشكل الكلاسيكى الذى يكون فيه التعبيرعن المضمون كافياً تماماً. أما الشكل الرومانسى (أو المسيحى) فهو أكثر ثراء وذاتية لكى يجد تعبيراً كافياً فى الفن.

(٣) قسم يدرس الفنون الجزئية، لكنه يُرى على أنه فردى، طالما أن الأعمال الفردية فى الفن تنبثق فى هذه المرحلة. وهى تتميز أساساً باستخدام الوسيط الحسى: فن العمارة، فن النحت، فن التصوير (الرسم الزيتى)، فن الشعرى، فن الموسيقى. ويوافق هيجل على أن البنود فى رقم (٢) تتميز عن البنود فى رقم (٣)، لكن بما أن المادة الحسية تتضمن الفكرة بالقوة فى روحها الداخلية، فان المواد الحسية الجزئية التى تتألف منها رقم (٣) تحمل ألفة وثيقة واتفاقاً خفياً مع التميزات الروحية وأنواع الفن المعروضة فى رقم (٢).

وتقع بقية التقسيمات داخل هذا المخطط، وتعرضها «المحاضرات» على نحو تفصيلى. وكل بند من البنود فى رقم (٢) يصبح أكثر تطويراً فى المرحلة التالية، وبالمثل كل بند من البنود فى رقم (٣) ـ يصبح أكثر تطويراً فى المرحلة التى تعقبه. وتفض فكرة الجمال نفسها فى رقم (٢) ورقم (٣) ولاتجد التعبير الكامل عن نفسها إلا فى الشمول الكلى الذى يجمع رقم (٢) ورقم (٣). غير أن الشعر هو الفن الكلى الذى يستعيد وحدة الفكر، ما دام يرفع الحسى أو يجعله مثالياً بدرجة أعلى من الفنون الأخرى. ويحتاج ذلك أساساً إلى الخيال الذى يتضمنه كل فن. ومع الشعر «يعلو الفن على ذاته، ما دام يهجر وسيط التجسيد المتناغم للروح فى الجسم، وينتقل من شعر التمثلات إلى نثر التفكير».

حاضر هيجل فى تاريخ الفلسفة فى جامعة بينا (شتاء ١٨٠٥ ـ ١٨٠٦)، وفى جامعة هيدلبرج (شتاء ١٨١٦ ـ ١٨١٧ ، و ١٨١٧ ـ ١٨١٨). وفى جامعة برلين (صيف عام ١٨١٩، وشتاء ١٨٢٠ ـ ١٨٢١، ١٨٢٣ ـ ١٨٢٤ ، ١٨٢٥/١٨٢٦، ١٨٢٧/١٨٢٨، و ١٨٢٩ ـ ١٨٣٠). وقد نشرها «ك.ل. ميشيليه» بعد وفاة هيجل ضمن الطبعة الكاملة لمؤلفاته. وقد ظهرت هذه المحاضرات فى ثلاثة مجلدات من عام ١٨٣٣ ـ ,١٨٣٦ وقد وضع فيها «ميشيليه» مواد من سنوات مختلفة، مستخدماً محاضرات هيجل المكتوبة وملاحظاتِ تلاميذه. وبعض هذه المادة قد فُقد الآن. لكن بقيت مخطوطات متعدد، ونسخ خاصة بهيجل من المقدمات لمحاضرات عام ١٨١٦ و ١٨٢٠ .

لم يهتم المؤرخون لتاريخ الفلسفة بالفلاسفة القدماء إلا بطريقة ثانوية بمقدار ما يتناسب ذلك مع دحض النظريات المعارضة والحكم عليهم حسب رأى المؤرخ. ولقد ذهب أرسطو (مثل هيجل) إلى أن وجهة النظر الصحيحة لابد أن تفسر وتجسد ما هو صحيح فى كل وجهات النظر ذات القيمة، ولذلك فهو كثيراً ما يصدر وجهة نظره الخاصة (لا سيما فى كتابه «الميتافيزيقا» مقالة الألفا) بتفسير لآراء الفلاسفة السابقين عليه. وفى العهد القديم المتأخر ظهرت أعمال كثيرة تسجل النظريات الرئيسية للفلاسفة وللفرق الفلسفية. وأكثر هذه الأعمال شهرة كتاب «ديوجنس اللايرتى»[(١)]. ولا تكشف هذه الأعمال ـ فى الأعم الأغلب ـ إلا عن بصيرة فلسفية وتاريخية ضئيلة. لكنها كثيراً ما تقتبس من الأعمال الأصلية باستفاضة فتزودنا بمعلومات مفيدة عن فلاسفة لم تبق أعمالهم فى جملتها.

ولقد أخُذ تاريخ الفلسفة، والتاريخ بصفة عامة، مأخذ الجد فى ألمانيا فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. على الرغم من أنه لم يكن هناك قبل هيجل

---

(١) المسمى: «حياة وآراء مشاهير الفلاسفة» وهو عبارة عن مجموعة مختلطةأشد الاختلاط من أقوال الفلاسفة، والمقتبسات والحكم عن حياتهم. لكنه من أقدم وأشهر الكتب التاريخية التي ألفت عن أقوال الفلاسفة [المترجم].

فيلسوف عـالج هذاا لتاريخ باستفـاضة أو رأى أنه جزء متكامل من الفلسـفة ذاتها.

وكان الكتاب الرئيسى فى القرن الثـامن عشر هو كتاب «بروكر»[1] «التاريخ النقدى للفلسـفة» (١٧٤٢ ـ ١٧٤٤)، وهو ينتهى بتفسير فلسفة فولف. ولقد اعتنق «بروكر» وجهة نظر فولف التى تقول ان الفلسفـة هى أساساً «نسق» بمعنى سلسلة من القضايا المنظمة تنظيـماً معمارياً، ولقـد حاول استخلاص مـثل هذا النسق من مؤلفات كل فيلســوف. أما هيجل فقـد رأى أن النظريات التى نسـبـها «بروكر» «فلاسـفة الماضى مغلّفة بعـبارات فولف، فهو لا ينسب إلى كل فـيلسوف ما قاله فعـلاً فحسب، بل جميع النتائج والمقدمات المزعومة لما قال. وهذه الأنساق فى العادة ناقصة فى مذهب فولف ولذا فـانه يعرض حمـاقات فلاسـفة الماضى. ويقول هيـجل اننا لا ينبغى أن ننسب إلى فيلسوف الماضى ما لم يكن على وعى واضح به. فـتاريخ الفلسفة يعتمد على إظهار ما كان مجرد شىء ضمنى عند المفكرين السابقين إلى الوعى.

وفى نهاية القرن الثامن عشر ظهر اهتمام أكثر بأسئلة نظرية مثل:

(١) كيف يمكن للمؤرخ أن يقرر ما الذى يمكن أن يُعدّ فلسفة؟

(٢) هل يحتاج قراره إلى مناصرة فلسفة معينة؟

(٣) هل مناصرة المؤرخ لفلسفة جزئية معينة يُضعف أم يقوّى عمله كمؤرخ..؟

(٤) هل تاريخ الفلسفة شىء أكـثر من مجرد تتابع عشوائى للمـعتقدات والنظريات، أم أن هناك وحدة كامنة فى داخله؟

(٥) وإذا كـان يوجد فـيـه وحـدة، فهل تعتـمـد هذه الوحدة عـلى تكرار دائرى لنفس الموضوعات والنظريات أم أنها تعتمد على تطور ينمو؟

وفى عـام ١٧٨٠ ذهب «جورليت وبارديلى» إلـى أن التصـورات والآراء تتطور عبـر الزمان. وأن تاريخ الفلسفة يفترض سلفاً دراسة لتطور المفـاهيم الميتافيزيقية، لا فى الفلسفة فحسب، بل فى اللغـة العادية المألوفة، وفى الشعر والدين. وذهب «رانيهـولد» فى بحثه حـول تصور تاريخ الفلسـفـة عام (١٧٩١) ـ إلى أن الميل لرؤية تاريـخ الفلسفـة على أنه

---

(١) يعـقـوب بروكـر J.Brucker (١٦٩٦ ـ ١٧٧٠) فيلســوف ألماني كتب أول تاريخ ألماني للفلسـفة في خمسـة مجلدات. وكل هذا الكتـاب كانط. والموسوعيين الفـرنسيين المرجع الموثوق به. وظهر له ترجـمة بقلم «وليم انفلد» بعنوان «تاريخ الفلسفة» لندن عام ,١٧٩١ وقل ظل مـرجعاً هاماً في انجلترا طوال ثلاثين سنة على أقل تقدير [المترجم].

«تاريخ الحمق البشرى»، أو أنه مجموعة من «الفِرَق» تنشأ بسبب نقص فى «التصور الشامل» المقنع للفلسفة. حتى أنه إما أن تُفرض صورة فلسفة مفضلّة معاصرة على جميع الفلسفات، أو أن يُنظر إلى أى تفكير، بلا تمييز، على أنه فلسفة. ونسخة «راينهولد» من فلسفة كانط زوّدته بمثل هذا التصور بمعيار لتقسيم فلسفات الماضى، كما زودته بهدف تسعى إليه هذه الفلسفات من خلال تحليل كانط للعقل البشرى. لكن الكانطية فشلت ـ بصفة عامة ـ فى دعم تاريخ مقنع للفلسفة. بسبب أن تصورها للفلسفة كان أضيق جداً من أن يشمل جميع الفلسفات التى ظهرت فى التاريخ. وبسبب أنها تنظر إلى الملكات البشرية والمفاهيم الأساسية على أنها واحدة فى كل زمان ومكان ـ ومن ثم اتجهت إلى رؤية تاريخ الفلسفة على أنه تكرارى أكثر منه تطورى.

ولقد ظهرت هذه التواريخ الهامة فى تسعينات القرن الثامن عشر: ـ

ـ كتاب «د، تيدمان»: «روح الفلسفة النظرية» (١٧٩١ ـ ١٧٩٧). الذى شعر هيجل أنه لا يُبدى سوى تقدير ضئيل للنظر الفلسفى.

ـ كتاب «ج. بول» «كتاب مدرسى فى تاريخ الفلسفة» (١٧٩٦ ـ ١٨٠٤) وكتابه «تاريخ الفلسفة الحديثة» (١٨٠٠ ـ ١٨٠٤) الذى يبدأ بعصر النهضة. وكان «بول» كانطياً وأوسع أفقاً من «تيدمان»، وكان هيجل يفضلّه، لكنه وجده مختصراً أكثر مما ينبغى بالنسبة للفلسفة القديمة.

ـ كتاب «و.ح. تنمان»: «تاريخ الفلسفة» (١٧٩٨ ـ ١٧١٩) وكان تنمان من أتباع «راينهولد»، وقد نظر إلى فلسفات الماضى من منظور كانط ـ راينهولد. وكان هيجل يفضلّه كثيراً عن كتاب «بروكر»، و«تيدمان»، و«بول»، لكنه نظر إلى قدراته الفلسفية على أنها غير كافية لفهم الفلسفة القديمة! فالمرء يفهم أرسطو على نحو أفضل لو أنه أخذ بعكس ما يقوله تنمان عنه.

ثم هناك «ف. آست» «Ast..» وهو تلميذ شلايرماخر، ومن أتباع شلنج ـ كتب موجزاً لتاريخ الفلسفة عام ١٨٠٧ الذى يقول عنه هيجل أنه: «واحد من أفضل الملخصات، وهو مكتوب بروح جيدة». فقد رأى مثل هيجل أن وحدة الفلسفة، والتاريخ الثقافى بصفة عامة هى نتاج للروح: «فجميع المذاهب، والأفكار، والآراء هى وحى لروح واحدة، وترتبط معاً داخلياً بواسطة هذه الأرواح. ومن ثم كانت وحدتها ليست مفروضة عليها من الخارج بواسطة فكرة ما، وانما هى وحدة ذاتية

كامنة فيها على نحو مباشر. ويقارن «آست.. Ast» وحدة الروح وتطورها مع وحدة وتطور الكائن الحى.

وينظر هيجل إلى تاريخ الفلسفة لا على أنه مدخل جيد إلىَ الفلسفة فحسب، بل على أنه قمة الفلسفة ذاتها، ما دام يحقق أعلى طورمن أطوار الروح المطلق فى التاريخ. ولقد كان مدركاً عن عمق - على خلاف كانط أو فشته - للمصادر التاريخية لأفكاره، فرأى تاريخ الفلسفة كعملية استرجاع للمرحلة الأساسية فى معرفة الإنسان لنفسه.

كانت فلسفة هيجل الخاصة على استعداد لاعطاء الوحدة والتنوع والتطور حقها، فى تاريخ الفلسفة، فرأى - مثل آست... Ast أنها عبارة عن تطور لروح واحدة، وهى تتقدم بطريقة دائرية نحو الوعى الذاتى الكامل، بانعكاسها المتوالى على حالتها الراهنة، ثم تتحرك لتتجاوزها. وتقدم الروح مبنى على مصطلحات المنطق التى تسير من التصورات البسيطة إلى التصورات المركبة التى ترفع (بمعنى الحذف والابقاء) التصورات السابقة. «تتابع المذاهب الفلسفية فى التاريخ هو نفسه مثل تتابع الاشتقاق المنطقى لتعينات - التصور للفكرة». ومن هنا كانت فلسفة بارمنيدس تناظر الفكرة الشاملة للوجود، وفلسفة هيراقيطس تناظر الصيرورة... إلخ. أما فلسفة هيجل الخاصة فهى تناظر الفكرة المطلقة، التى ترفع جميع الأفكار فى المنطق. والفلسفة - مثل المنطق - تتطور من البسيط إلى المركب، ثم تعود فى النهاية إلى الوحد ة المتمايزة فى فلسفة هيجل، مما يجعل من الممكن أن نتأمل الفلسفة بماضيها كله فى فلسفته.

وبهذه الطريقة لا يحتاج فلاسفة الماضى إلى تأويل ينطوى على مفارقة تاريخية حتى يتناسب فكرهم مع الفلسفة الحديثة ما دامت مكوِّناً جوهرياً فيها. ولا يُنظر إلى فلسفات الماضى على أنها مراحل بسيطة فى طريق الكشف عن حقيقة تُفرض بطريقة مصطنعة على التخطيط المنطقى المجرد. ذلك لأن: -

(١) الوحدة النهائية التى تصل إليها الأفكار والفلسفات تطلق لها العنان (كالمواطنين فى الدولة الحديثة) للتطور فى المستقبل.

(٢) كل فلسفة (أو مجموعة من الفلسفات) يُنظر إليها على أنها الحقيقة فى العصر الذى ظهرت فيه. فهى تُلَخص الفكر والممارسة فى عصرها، ومن هنا كانت لها قيمة تاريخية بغض النظر عن جدراتها كفلسفة مجردة.

(٣) ولم يتقيد هيجل تماماً، من الناحية العملية، بالخطة المنطقية الأساسية على نحو ما توحى به ملاحظاته التمهيدية، بل نجد على العكس أن بنية المنطق قد تأثرت بتاريخ الفلسفة.

(٤) لقد قرأ هيجل تاريخ الفلسفة بتوسع شديد. وكان اهتمامه بتاريخ الفلسفة، لا سيما الفلسفة اليونانية، يجاوز فحوى مذهبه الخاص.

ويناقش هيجل فى المقدمات طبيعة الفلسفة وتاريخها، والمبادىء المنهجية فى بحثه. وبعد شرح موجز للفلسفة الشرقية (الصينية والهندية) يناقش الفلسفة اليونانية منذ بدايتها الأولى فيبدأ «بطاليس» وينتهى بـ برقلس (ولقد استغرقت الفلسفة اليونانية أكثر من نصف المحاضرات). ثم يعرض بايجاز أكثر للفلسفة فى العصر الوسيط وعصر النهضة، تعقبها الفلسفة الحديثة من «بيكون» حتى شلنج. ولم يذكر هيجل شخصيته بالاسم، إلا أن القسم الأخير وعنوانه «نتيجة»[1]؛ يمسح تاريخ الفلسفة بأسره، لا سيما الفلسفة الألمانية عند «ياكوبى»، و«كانط»، و«فشته» و«شلنج» (ولم يبق من الفلاسفة على قيد الحياة سوى شلنج ليفنّد هذه النظرة).

ما كان يفضله هيجل لم يحظ بمشاركة جماعية فهو مثلاً يخصص مكاناً للحديث عن «بوهيمى». و«ياكوبى» أكثر من «هيوم». ويهمل هردر الواعد المشوش. (وهو لا يذكر فى أى مكان كلاً : فيكو، ونقولا دى كوزا) إلا أن منظوره إلى تاريخ الفلسفة كان موضوعياً بصفة عامة (على نحو ما كان فى كل شىء آخر)، ومتحرراً من المزاج الشخصى. كما أنه قد تخلى عن النظرة التقليدية التى روّج لها أفلاطون وواصلها «تنمان» والتى تقول أن السوفسطائيين اليونان كانوا دجالين مشعوذين لاخلاق لهم، ولا مكان يناسبهم فى تاريخ الفلسفة، ورأى أنهم مفكرون جدليون طوّروا مبدأ الذاتية فى مقابل النزعة الموضوعية عند الفلاسفة الأول، وبذلك مهّدوا الطريق أمام سقراط. ولقد أثرت هذه النظرة، ومنظور هيجل بصفة عامة، تأثيراً كبيراً فى مؤرخى الفلسفة فيما بعد لا سيما: تسلر.. Zeller.

---

(١) في الترجمة الانجليزية «نتيجة نهائية» انظر المجلد الثالث ص ٥٤٥ [المترجم]

حاضر هيجل سنوياً فى «فلسفة تاريخ العالم» منذ شتاء عام ١٨٢٢/ ١٨٢٣ حتى عام ١٨٣٠/ ١٨٣١ . وكان مضمون محاضراته يتغير كلما عثر على مادة جديدة. ويقول ابنه «كارل هيجل» ان سلسلة المحاضرات فى عام ١٨٢٢/ ١٨٢٣ تركزت حول تطور التصور الفلسفي وأظهرت كيف تفرض الفكرة الفلسفية نفسها. وأن هذا البسط هو الجوهر الحقيقى للتاريخ، وهو الروح المحركة لشعوب التاريخ الكلى أو العالمى»(١)

وقد أوضحت ذلك بشرح طويل للهند والصين، استغرق مساحة أطول من تاريخ اليونان. لكنه عالج تاريخ الرومان بايجاز، وكذلك العصر الوسيط والحديث؛ إلا أن المحاضرات التى ألقاها بعد ذلك أعطت مساحة أقل للشرق، وكذلك للمادة الفلسفية، ومساحة أكبر للعصور الوسطى والحديثة. ويقول «جانز» أن سلسلة المحاضرات التى ألقاها فى عام ١٨٣٠/ ١٨٣١ هى فقط التى قدّمت عرضاً كاملاً للتاريخ المتأخر.

ولقد حاول «جانز» فى طبعة ١٩٣٧ التى نشرت «فلسفة التاريخ» فى مجموعة مؤلفاته، أن يعيد بناء محاضرات عام ١٨٣٠/ ١٨٣١ من ملاحظات هيجل، وملاحظات طلابه. (ولقد أطلق هيجل على سلسلة محاضراته عام ١٨٣٠/ ١٨٣١ اسم «فلسفة التاريخ: الجزء الأول» ما دامت المادة الآن قد زادت سلسلة المحاضرة الواحدة. لكن السلسلة قد غطت التاريخ كله، فيما يقول «جانز» و«كارل هيجل»). وفى عام ١٨٤٠ أعاد كارل هيجل نشر المحاضرات بهدف الاهتمام أكثر بسلسلة المحاضرات الأولى لاسيما محاضرات عام ١٨٢٢ ـ ١٨٢٣ و ١٨٢٤ـ ١٨٢٥ . التى اعتبرها أسمى من المحاضرات المتأخرة. لكنه لم يميّز المادة فى السنوات المختلفة أو التى

---

(١) قارن تصدير كارل هيجل للطبعة الألمانية الثانية لمحاضرات والده في فلسفة التاريخ ـ ترجمتنا العربية الجزء الأول بعنوان «العقل في التاريخ» دار التنوير للطباعة والنشر بيروت الطبعة الثالثة عام ١٩٨٣ ص ٦١ وما بعدها [المترجم].

تناولتها أيدى مختلفة. وأحدث محاولة هى تلك التى قام بها «هوفميستر» التى كانت طبعته لمقدمة المحاضرات أوسع وأشمل من النسخ المبكرة، فضلاً عن أنه طبع مادة من مخطوطات هيجل التى كتبها بأحرف مائلة. وقد قام «نسبت» Nisbet بترجمة هذه المقدمة. وحتى الآن لا توجد ترجمة كاملة لمحاضرات هيجل فى «فلسفة التاريخ» سوى ترجمة «سبرى» الذى ترجم طبعه كارل هيجل.

وتسير محتويات كتاب «محاضرات فى فلسفة التاريخ» على النحو التالى : ـ

المقدمة ـ وكثيراً ما تعنْون أو يكون لها عنوان فرعى هو«العقل فى التاريخ». ومحتويات هذه المقدمة فى طبعة «هوفميستر» هى: ـ

(أ) مسودة أولى للمقدمة تأخذ عنوان «صنوف الكتابة التاريخية» ألقاها هيجل عام ١٨٢٢ وعام ,١٨٢٨ وتدرس «التاريخ الفلسفى» بوصفه قمة سلسلة أنواع الكتابة التاريخية. وتبدأ من«التاريخ الأصلى». ويشكل ذلك الأساس فى نظر «ج. د. أوبريان» فى كتابه «هيجل: العقل والتاريخ» (عام ١٩٧٥) الذى يذهب فيه إلى أن هيجل يستهدف انتاج «تاريخ للوعى التاريخى» لا أن يقدّم تفسيراً نظرياً عن تاريخ العالم بما هو كذلك.

(ب) مسوّدة ثانية للمقدمة أطول من الأولى ألقاها هيجل عام ١٨٣٠ . ولم يكن فيها سوى القليل عن «صنوف الكتابة التاريخية»، ومن ثم فليس من السهل تأويلها على أنها«تاريخ للوعى التاريخى» ويعارض هيجل قبليا aprior الفكر النظرى حول أصول الجنس البشرى، لكنه يصرّ على أن الفلسفة تفترض مقدماً أن العقل يحكم العالم، وأن تاريخ العالم هو بذلك مسار عقلى». ويذهب إلى أن مجرى التاريخ يحكمه روح واحدة للعالم، يستخدم المصالح والانفعالات البشرية فى تحقيق خطته الالهية. ووفقاً لتخطيط هيجل تسير الروح متأملة حالتها الراهنة، وبذلك تتقدم وتتجاوزها، فى حين أنها مع ذلك ترفع وتحتفظ بأطوارها الأولى. والروح ـ أعنى الجنس البشرى ـ تتقدم نحو وعى ذاتى وحرية أعظم.

(جـ) «ملحق» يحتوى على ما يأتى:

(١) البيئة الطبيعية أو الأساس الجغرافى لتاريخ العالم»، وهنا يستبعد هيجل أجزاء واسعة من العالم ـ يستبعدها من تاريخ العالم». فأفريقيا هى أرض الطفولة

التى ترقد فيما وراء نهر التاريخ الواعى بذاته، يلفها حجاب الليل الأسود»[1].
أما آسيا فقد ظلت ساكنة بعد البداية الواعدة. ومن هنا كانت أوربا هى مركز تاريخ العالم.

(٢) شرح موجز لأطوار تاريخ العالم (وقد أعطاها «سبرى» فى ترجمته عنواناً هو «تصنيف المعطيات التاريخية»[2].

(٣) بعض الاضافات من الفصل الدراسى فى شتاء عام ١٨٢٦/١٨٢٧ .

ثانياً: ـ «العالم الشرقى» الصين بما فيها من استبداد، والهند بما فيها من نظام الطبقات المغلقة وهى تفتقر إلى الحرية. الامبراطورية الفارسية التى كانت ديانة النور عندها تصارع الظلام، وذلك بمثل الروح فى محاولتها التغلب على الطبيعة، وتلك هى أول مرحلة أصيلة فى تاريخ العالم. وفى طبعة «كارل هيجل» ـ نجد أن هيجل يتابع «هيرودت» فى دراسته لسوريا، ومصر... إلخ، كأجزاء من الامبراطورية الفارسية[3].

ثالثاً: العالم اليونانى: ويرى هيجل أن تاريخ اليونان يبدأ وينتهى بموت مقاتل شاب: أخيل والاسكندر على التوالى. ففتوحات الاسكندر جعلت الامبراطورية الفارسية «هيلينية» لعدة قرون. لكن مركز تاريخ العالم انتقل إلى الغرب.

رابعاً: «العالم الرومانى» ويستخف هيجل باسهام الرومان فى تاريخ العالم إذا ماقورنوا باليونان. فانجازهم الرئيسى هو صياغة الشخصية القانونية. واستبعادهم من الحكم جعلهم سريعى التقبل للمسيحية.

خامساً: «العالم الجرمانى» اجتاحت القبائل الجرمانية الامبراطورية الرومانية فى الغرب. وكانت هذه القبائل قد قاومت غزو الامبراطورية وهى تتميز أكثر بعلامة القلب (انظر الروح) أكثر مما تتميز بالحضارة، واعتنقت مسيحية الشعوب الساذجة. وراح مبدأ الحرية الكلية الذى أعلنته المسيحية يتحقق بالتدريج فى المؤسسات الاجتماعية. وتقع هذه الفترة فى ثلاثة أطوار هى : ـ

---

(١) قارن ص ١٧٢ من ترجمتنا العربية للعقل في التاريخ ط ٣ دار التنويربيروت عام ١٩٨٣ [المترجم].

(٢) ص ١٨٦ في الترجمة العربية السالفة [المترجم].

(٣) يعتقد هيجل أن مصركانت الجسر الذي عبرت عليه الروح من الشرق إلى الغرب، وأن انتحار أبي الهول على أبواب طيبة بعد أن حلَّ أوديب لغزه ـ هو رمز لانهاء الحضارة المصرية. وظهور اليونان على مسرح التاريخ. [المترجم].

(أ) «أركان العالم المسيحى ـ الجرمانى» أعنى غزوات البرابرة، وظهور الإسلام والفتوحات العربية وامبراطورية شارلمان.

(ب) «العصور الوسطى» لا سيما عصر الاقطاع، والحروب الصليبية، وظهور الملكية المطلقة، وعصر النهضة فى الفن والعلم.

(جـ) «الفترة الحديثة» لا سيما عصر الإصلاح الدينى، ونشأة الدولة الحديثة وعصر التنوير، والثورة الفرنسية.

وينتهى كتابه «محاضرات فى فلسفة التاريخ» باعادة تأكيد النظرة التى تقول أن الفلسفة تكشف فى التاريخ عن تطور الفكرة التى تحقق ذاتها. والواقع أنها تكشف عن فكرة الحرية التى لا توجد إلا على انها وعى بالحرية.

ورؤية التاريخ على هذا النحو، وعلى أنه «تقدم للروح» يعنى تزويدنا «بالثوديسيا»، و «تبرير للوجود الالهى فى التاريخ» الذى يصالح بين الروح وتاريخ العالم والتحقق الفعلى» ويظهره على أنه «عمل الله».

ويتحدث هيجل أحياناً كما لو أن هذه النظرة إلى التاريخ تمثل لا واقعة موضوعية عن التاريخ، بل نظرة لابد أن نعتنقها ونطرحها على التاريخ، إذا أردنا أن يكون له معنى، وإذا شئنا الالتزام بالكتابة التاريخية المتماسكة: «إذا نظرت إلى التاريخ نظرة عقلية، فسوف ينظر إليك بدوره نظرة عقلية». واعتقاده بأن الشعوب هى وحدها فى التاريخ المكتوب التى تظهر فى تقدم روح العالم يمكن أن يؤخذ كذلك على أنه معنىٌ بنظرتنا إلى التاريخ وبالأحداث التى يعيد المؤرخون كتابتها أكثر من اهتمامه بالأحداث التاريخية بما هى كذلك. ولا يعنى ذلك أن المؤرخ يفرض على التاريخ غرضاً أو عقلانية، وأنه هو ذاته بلا غرض ولا عقلانية. وانما يعنى أن ما يصنعه المؤرخ بالأحداث هو الحقيقة، وهو المغز الحقيقى لهذه الأحداث، وبنفس الطريقة فان حقيقة الظواهر الطبيعة تكمن فى فكر العالم عنها، أكثر مما تكمن فى الظواهر الفجة التى لم تصبح تصورات.

غير أن اصرار هيجل على أن تفسير المؤرخ ينبغى أن يكون دقيقاً بالفعل، وعدائه للروايات التاريخية الخيالية، يجعل من المحتمل أكثر أنه يؤمن بأن التاريخ هو فى الواقع، وليس فى نظر المؤرخ فحسب، تحقق للخطة الالهية ... الخ. أن تفسيرات المؤرخين

للأحداث لا سيما تعرفهم فى النهاية على الخطة الالهية ككل، هو جزء جوهرى من هذه الخطة، التى لا يمكن أن تتحقق بدونهم. لكن لا ينتج من ذلك أن هذه الخطة... الخ لا تكمن إلا فى هذه التفسيرات وحدها دون الأحداث نفسها.

ودعوى هيجل بأن الأحداث وحدها المسجَّلة فى التاريخ المكتوب تنتمى إلى التاريخ الصحيح، لها أكثر من معنى واحد:ـ

(١) الأحداث التى لم تسَّجل فى الزمان لا يمكن أن تظهر فى التاريخ الصحيح لأنها ببساطة لم تسجل.

(٢) الأحداث التى ليس لها تسجيل معاصر يبقى قائماً. لا يمكن أن تظهر فى التاريخ، ببساطة لأنه لم يبق لها تسجيل.

(٣) الأحداث التى لم تُسَّجل فى الزمان لا يمكن أن تظهر فى التاريخ، لا فقط لأنها غير مسجلّة بل لأنها لا يمكن أن تكون أحداثاً ذات مغزى خاص.

ولقد دمج هيجل بين هذه المعانى الثلاثة بقوله أن الأحداث ذات المغزى التاريخى هى أحداث تقع داخل حياة الدولة، وأن على الدولة أن تتأكد من أن هذه الأحداث قد تمَّ تسجيلها تسجيلاً سليماً؛ وأن التسجيلات التاريخية للأحداث ذات المغزى لا تزول. وأياما كان التفسير الدقيق لدعوى هيجل، فانها سوف تستبعد من التاريخ أحداثاً ومجتمعات (مثل الحضارة المينوئية والميكانية القديمة)[1]. إذ على الرغم من أنهما تتضمنان درجة عالية من المركزية والتنظيم السياسى، فاننا لم نعرفهما إلا عن طريق بقايا الآثار. وهذه البقايا كانت معروفة فى عصر هيجل، لكنها كانت تخص تاريخ الفن لا تاريخ العالم.

ومع ذلك فان «فلسفة التاريخ» تشهد بسعة ثقافة هيجل وهى تشكل شرحاً قيماً على الأقسام التاريخية «فى ظاهريات الروح».

---

(١) حضارة جزيرة كريت (أكبر جزر اليونان) القديمة. والحضارة الميتوئية (نسبة إلى الملك مينوس الاسطوري) من أقدم حضارة العالم بلغت أوجها حوالي ١٦٠٠ ق. م ثم انتهت فجأة وبصورة غامضة. ورغم أهمية كريت باعتبارها مركزاً تجارياً، فانها لم تلعب دوراً هاماً في التاريخ السياسي لليونان. [المترجم].

حاضر هيجل فى فلسفة الدين عام ١٨٢١ ، و ١٨٢٤ ، و١٨٢٧ ، و١٨٣١ . وتختلف هذه السلسلة من المحاضرات بعضها عن بعض بشكل واضح أكثر مما تختلف سلسلة محاضرات هيجل الأخرى. ولقد نشر «ك.ب. ماركهينه» هذه المحاضرات فى مجموعة المؤلفات التى نشرت عام ١٨٣٢ بعد وفاة هيجل بعام واحد، واحتوت على مواد من محاضرات مختلفة، وان كانت قد ركزت فى معظمها على سلسلة المحاضرات التى ألقاها هيجل عام ١٨٣١ . وفى عام ١٨٤٠ أصدر «ب. باور» طبعة ثانية استفادت أكثر من المادة الموجودة فى سلسلة المحاضرات الأولى. وبعض هذه المادة قد فُقد الآن، وما بقى هو مخطوطات هيجل لسلسلة محاضرات عام ١٨٢١ . والمخطوطات المختلفة من عام ١٨٢٤ وعام ١٨٢٥ . وملخصات «د. ف. شتراوس» من سلسلة مخطوطات عام ١٨٣١ . وهذه المادة مع الطبعات الأقدم استخداهما الآن «و. يايشكه» لاعادة بناء سلسلة المحاضرات المختلفة لكى يكشف التغيرات التى طرأت على شكل محاضرات هيجل ومضمونها وطبعة «يايشكه» قد ترجمها ب. س. هودجسون» (انظر قائمة المراجع فى نهاية المعجم).

تاريخ فلسفة الدين يستهلها «ح. ل. فون موزهيم»[(١)] بكتابه «المبادىء التاريخية الكنسية للعهد الجديد» عام ١٧٣٧) الذى يشير إليه هيجل فى «وضعية الديانة المسيحية»[(٢)]. وطوّره تلميذ «هردر» والمستشرق الألمانى ح. ف. كلوكر و «ف. ل. جراف ستولبرج» الذى كتب «تاريخ ديانة يسوع/ المسيح» عام ١٨٠٦ ـ ١٨١٨ . ولقد أعطى «بشلايرماخر» دفعة قوية لدراسة الدين عندما قال فى كتابه «أحاديث عن الدين

(١) موزهيم J.L Mosheim (١٦٩٤ ـ ١٧٥٥) لاهوتي ألماني ساعد في تأسيس جامعة جوتنجن وأصبح أستاذاً بها. كان رائداً في الوعظ الحديث. ومؤسساً للكتابة التاريخية الكنسية البرجماتية في ألمانيا [المترجم].

(٢) «راجع الكتابات اللاهوتية المبكرة ترجمة ت. م. نوكس ص ١٢٠ وص ١٤٢ ـ جامعة شيكاغو عام ١٩٤٨ [المترجم].

إلى محتقريه من المثقفين» (١٧٩٩) . اننا لابد أن نقلع عن الرغبة العابثة الباطلة التى تقول انه لابد أن تكون هناك ديانة واحدة فحسب». «وأن ننظر نظرة غير متحيزة بقدر الامكان إلى جميع تلك الديانات التى تطورت بالفعل».

أما هيجل فقد اهتم بالدين منذ شبابه المبكر، غير أن الفرصة المباشرة التى جعلته يقرر أن يحاضر فيه، فربما كانت نشر الجزء الأول من كتاب شليرماخر المتوقع «الايمان المسيحى» عام ١٨٢١ . (وكان هيجل يفضّل، بقوة، زميله فى جامعة هيدلبرج «ف. كروزر» الذى كتب - إلى جانب نشره لأفلوطين، وبرقلس - كتاباً بعنوان «الرمزية والأساطير عند الشعوب القديمة لا سيما اليونان» عام ١٨١٠ - ١٨١٢ - يفضله على «شليرماخر» زميله فى جامعة برلين، الذى ترجم أفلاطون، وكان له تأثير هام فى الفكر البروتستانتى). ولقد ظهر معظم هجومه الصريح على محاولة «شليرماخر» تأسيس الدين على الشعور فى محاضراته عام ١٨٢٤ . ويمكن أن تفسر المجادلات الدينية التى عاصرها فيلسوفنا إلى حد ما، التغيرات التى طرأت على محاضرات هيجل مثلاً من منتصف عشرينات القرن التاسع عشر. فقد اعترض «ف. أ. ح. ثولوك» وهو مستشرق ومن أتباع مذهب التقوية الجديدة على المكانة المركزية للثالوث فى المسيحية، ناظراً إليها على أنها مستمد من اللاهوت اليونانى والشرقى والإسلامى[١]. كما أنه اتهم هيجل بالأخذ بمذهب وحدة الوجود Pantheism .

ولقد عالج هيجل هذه المسائل بتمكن أكثر فى محاضرات عام ١٨٢٧ ومحاضرات عام ١٨٣٠ أكثر من المحاضرات السابقة، لكن التغير فى المحاضرات يعكس أيضاً محاولات هيجل لتنظيم مادته طبقاً للأشكال التصورية فى المنطق، ليتمثل مصادر جديدة لمعلوماته عن الديانات، وأن يعيد التفكير فى المغزى الفلسفى للمعتقدات المسيحية مثل الأفخارستا Eucharist[٢].

---

(١) من الغريب أن يقال ان «الثالوث» مستمد من الديانة الإسلامية! فمن المعروف أن الإسلام يعارض هذه الفكرة بشدة [المترجم].

(٢) كلمة يونانية معناها «القربان المقدس». وتسمى أيضاً بسر التناول وهي تجديد لذكرى العشاء الأخير «حيث جلس السيد المسيح مع تلاميذه. وأخذ خبزاً وشكر وأعطاهم قائلا: هذا هو جسدي الذي يبذل عنكم.. وكذلك الكأس أيضاً بعد العشاء قائلاً: هذه الكأس هي العهد الجديد بدمي الذي يسفك عنكم». انجيل لوقا» (١٩ - ٢٠) [المترجم].

تتألف كل سلسلة من المحاضرات من أربعة أجزاء، غير أن مضمون كل جزء يختلف من سلسلة إلى أخرى : ـ

(١) تناقش «المقدمة» طبيعة الدين بصفة عامة، وعلاقته بالفلسفة وطبيعة فلسفة الدين، ومدى حاجتنا إليها. ثم تقسم المقدمة موضوع البحث إلى :ـ

(أ) الفكرة الشاملة عن الدين.

(ب) تطور الفكرة الشاملة أو الدين المتعيّن.

(جـ) القمة التي تصل إليها الفكرة الشاملة أو اكتمالها، أو ديانة الوحي، أو ديانة القمة.

(٢) «الفكرة الشاملة عن الدين» تناقش مثلاً :

(أ) الله أو الدين بصفة عامة.

(ب) العلاقات الدينية.

(جـ) العبادة.

ويناقش هيجل تحت رقم (ب) الصفات المعرفية التي ننسبها إلى الله، ودور الشعور والإيمان، والمعرفة المباشرة. (عند ف.هـ ياكوبي). والتمثلات والفكر. وهو يتصور العلاقة الدينية على أنها شرح بين الله والإنسان؛ ويشمل ذلك تفسيراً لعلاقة الدين بالدولة.

(٣) الديانة المتعينة. محاضرات عام ١٨٢١ و ١٨٢٤ و ١٨٢٧ ، تتألف من:

(أ) ـ ديانة الطبيعة أي الديانة البدائية والديانة الشرقية.

(ب) ـ ديانة الفردية الروحية أي اليهودية، وديانة الاغريق.

(جـ) ديانة الغرضية أي ديانة الرومان. (ديانة الامبراطورية الرومانية أو هي مثل الثقافة الرومانية ككل، يتصورها على أنها نفعية في روحها).

أما محاضرات عام ١٨٣١ فهي تتألف من

(أ) الوحدة : أي الديانة البدائية.

(ب) التشعب أعني الديانة الشرقية بما في ذلك الديانة اليهودية.

(جـ) التصالح أعني ديانة اليونان والرومان.

(٤) ـ ديانة القمة أو «الدين المطلق» أعني المسيحية «ويناقشها ـ مع تنوع واختلافات بين سلسلة المحاضرات ـ الله الأب، والابن، والروح القدس. وهو لا يتصور المسيحية

على أنهـا دين بين ديانات أخـرى، بل على أنهـا «عودة الفكرة الشـاملة إلى ذاتهـا» خارجة من التطور المتـضمن فى الديانة المتعينة، ومحقـقة للفكرة الشاملة عن الدين، بطريقة لا تستطيع الديانات الأخرى أن تقـوم بها. وهى تعبر عن حقيـقة الديـانات الأخرى، وترفع ما كان فيها حقاً. تماماً مثلما أن فلسفة هيجل ترفع (بمعنى الحذف والابقاء) الفلسفات الأخرى.

ولقد اهتم هيـجل، على خلاف كانط، اهتمامـاً حقيقـياً بتفصيـلات الايمان الدينى والممارسة الدينية. لكن تفسـيره كان يستهدف بيان الاتفاق بين المسيـحية والفلسـفة ومن هنا فقـد أوَّل المسيحـية (ليس بطريقة غـير معـقولة) بحيث شـدد على تلاقيهـا فى النهاية مع الفلسفة، ولم يعلن دائماً ايمانه باللوثرية التقليدية. وهذا التلاقى ـ بين الفلسـفة والمسيحية ـ ليس دائماً مغلقـاً فالمغزى الدينى للمسيـح ـ مثلاً ـ ابـن الله، أو الله ـ الإنسان، هو توحيد بين الله والإنسان، لكن فى مذهب هيـجل فان الابن يمثل الطبيـعة كمـا يمثل الآخـرية والاغتراب للفكرة المنطقية.

ثم أضاف «ماركهينه» محاضرات حول «الأدلة على وجود الله» التى ألقاها هيجل عام ١٨٢٩ كتكملة لمحاضراته فى المنطق. والذى خطط لاعـدادها للنشر فى شتاء عام ١٨٣٢/١٨٣١ . والمخطوطة (وهى الآن مـفقودة) كـانت تامة بالفـعل. وكانت هذه المحـاضرات أقرب إلى المنطق منها إلى فلسفـة الدين: فهى تحاول الدفاع عن الأدلـة ضد هجـوم كانط عليها عن طريق اعادة تأوليها من منظور منطق هيجل.



الفعل الألمانى Leben يعنى «يحيا» بمعنين رئيسيين: -

(أ) أن تكون حياً وليس ميتاً (ب) - أن يحيا المرء بطريقة معينة: مثلاً بمفرده، أو بطريقة خطرة. وبالمثل فان Leben (das) تعنى (أ) «الحياة البيولوچية، أن تكون حياً (ب) حياة ما أو «حياتى». والصفة Lebendig والاسم المجرد Lebendig Keit بمعنى «حى» و«حيوى» و«حيوية» جميع هذه المعانى بالمعنى الحرفى والمجازى شائعة عند هيجل.

يُنظر إلى الكائن الحى عادة على أنه ضرب خاص من الوحدة. فقد ذهب أرسطو، مثلاً، إلى أن اليد مثلاً لو بُترت عن البدن، فانها لا تصبح بعد ذلك يداً بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة. على خلاف الجزء الذى يُفصل من الماكينة. واليد المبتورة لا تعيش طويلاً كما أنها لا يمكن أن تُخاط من جديد أؤ تُزرع (لم يتم مثل هذا الزرع إلا حديثاً) من كائن حى إلى آخر، كما أن الحياة تتضمن النشاط المستمر كذلك. وبعض هذا النشاط لابد أن يستمر حتى أثناء النوم ما لم تتوقف الحياة. ولقد ذهب كانط فى «نقد مَلكَة الحكم» إلى معارضة النظرة الآلية إلى الحياة عند كل من ديكارت وعصر التنوير. فأجزاء الآله يمكن أن يعتمد كل منها على الآخر فى عمله، لكن لا ينتج كل منها الآخر أو يشدّ من أزره كما تفعل أعضاء الكائن الحى؛ فالحياة لا يمكن أن تُفهم إلا من منظور <u>الغائية</u> فكل عضو هو فى آن معاً غاية (أو غرض) ووسيلة من حيث علاقته بالأعضاء الأخرى، والكائن الحى لا يمكن فهمه مجزءً، أعنى من منظور الأجزاء، وانما بتصوره ككل.

ولقد رأى «شلنج» فى فلسفة الطبيعة أن الحياة صراع مستمر ضد تهديد <u>الموت</u>: فالحياة هى عملية انفصال وتجمع لمبادىء متعارضة: والانفصال التام، مثل التجمع التام، هو بداية للموت». ومع تقدم العمر فان أعضاءنا تصبح متفردة على نحو مطرد ولا يستجيب بعضها لبعض. وذلك يحطم وظائف الحياة ويؤدى فى النهاية

إلى الموت[1]. غير أن الحياة هى أيضاً اتجاه نحو الموت «نشاط الحياة هو أيضاً السبب فى انتهائها. فهى تنتهى بمجرد ما تبدأ فى الاستقلال عن الطبيعة الخارجية ولا تستجيب للمثير الخارجى. وهكذا فان الحياة نفسها ليست سوى جسر إلى الموت».

الحياة هى الحالة القصوى لقوى الطبيعة، وهى فى تناقض وصراع مستمر مع الطبيعة الخارجية، نفس القوى مع «طاقة» أدنى. وهى فى النهاية تستسلم للطبيعة وتخضع لها لا لأنها تتغلب عليها، بل لأنها تكسب المعركة ضدها، وتصبح فى حالة استجابة غير مرضية لها. وعندئذ تعود القوى التى كانت تغذيها من حالتها القصوى إلى حالة «حياد (أو لامبالاة) كلى» «وحتى عندما تتوقف حالة الحياة فانها تنطوى على مفارقة». («أول تخطيط لمذهب فلسفة الطبيعة» عام ١٧٩٩).

وتكمن نظرة هيجل إلى الحياة (والموت) فى هذا التراث غير الآلى، فهو فى «الكتابات اللاهوتية المبكرة» يرى أن الحياة تلعب دوراً مشابهاً للدور الذى خصصه للروح فيما بعد: فهناك وحدة حية لامتناهية للأشياء جميعاً، تشارك فيها الحياة البشرية بعد أن تصارع لكى تحقق طبيعتها. وتشعر أن الحياة تفلت من الفكر التصورى. «فى حالة الحياة تنهار جميع الأفكار النظرية على نحو مطلق، والحضور الشامل لما هو بسيط فى التخارج المتعدد هو بالنسبة للفكر التأملى تناقض مطلق. سر مغلق لا يمكن فهمه». (منطق بينا). وفى «ظاهريات الروح» الكتاب الرابع» نجد أن التمايز الذاتى المتدفق والالغاء الذاتى للحياة، الذى هو مع ذلك متناسق فى أجناس مستقرة، يشكل الانتقال إلى الوعى الذاتى (١) طالما أنه يزودنا بنموذج بدائى للوعى الذاتى. (٢) وتحتاج أجناسه لوعى خارجى لكى توجد صراحة كأجناس. (٣) الكائن الحى هو موضوع الرغبة التى يؤكد الفرد عن طريقها وعيه الذاتى أساساً. وتعطينا «ظاهريات الروح» [الكتاب الخامس] تفسيراً للحياة يتكرر فى عناصره الأساسية فى كتاب «علم المنطق» وفى «الموسوعة (فقرة ٢١٦ ـ ٢٢٢).

والحياة تقاوم مقولات الفهم المتناهية، لكنها لا تقاوم مقولات العقل.

الكائن الحى نفس (هى جانبه الداخلى وجسم (هو جانبه الخارجى). والنفس، نظراً للوحدة الخاصة بالكائن الحى يُنظر إليها على أنها فكرة شاملة، تتحقق فى البدن

---

(١) انظر كتاب شلنج «حول روح العالم» عام ١٧٨٩ [المؤلف].

أن الوحدة البسيطة للنفس أو كليتها التى ترتبط بذاتها هى التى تقوم بتوحيد الكائن. لكن النفس أيضاً تجـزّىء البدن ما دامت تميزات البدن لابد أن تتطـابق مع التمايزات الضمنية للنفس.،

والكائن الحى فرد بفضل التفاعل بين نفسه وبدنه: والأعضاء المنفصلة تتطور، لكنها تعـود من جديد إلى الوحدة معتـمدة على النفس وفى اعتمـاد متبادل مـعها. فهذه الأعضاء بالتبادل غايات ووسـائل معاً. ولما كان الكائن الحى متناهياً فان النفس والبدن يمكن فـصلهما، وهذا الانفـصال يشكل الموت. إلا أن النفس والبدن ليـسا عنصرين مكونين للكائن الحى. (أعنى أن فقدان نفس المرء أو حياته هو أشبه بفقدانه تجسده أكثر مما يشبه فقدانه لمظلته، ذلك لأن المظلة تظل موجودة بعد أن تُفقد).

وتتضمن الحياة ثلاثة عمليات (وفى المنطق ثلاثة أقيسة) : ـ

أولا: ـ للكائن الحى، (الذى يظهر فى المنطـق على أنه الذات والفكرة الشاملة) ـ من الناحية الداخلية، ثلاث وظائف هى : ـ

(أ) الحـساسـيـة، وهى ليـست قدرته على الاحـساس، أو ادراك الموضـوعات الخارجية، بل أن يحس ويشعر بجسده كله.

(ب) قـابلية الاشـارة أو التهـيج: وهى الاسـتجـابة للمثـير، وهى فى حـالة الحيوانات، رد الفعل العضلى.

(جـ) التوالد، ولا يعنى ذلك انتاج كائنات حية أخرى من نفس النوع، بل محـافظة الكائن الحى المفرد على ذاته باعـادة تكوين أعضـائه وتجديدها من الناحـية الفسيولوچية.

وترتبط هذه الوظائف الثلاث على النحو التالى : ـ

(أ) الكائن الحى متوحد مع نفسه.

(ب) يمزق أو يقطع هذه الوحدة.

(جـ) ثم يستعيد وحدته.

ثانيـا: يواجه الكائن الحى الطبيعة غيـر العضوية أمامه (وهذا هو الحكم فى المنطق أو انقسام الفكرة الشاملة). ولما كانت هذه البيئة غيـر العضوية عنصراً جوهرياً للحياة نفسها، فانها تظهر فى الكائن الحى على شكل نقص أو حاجـة. يتغلب الكائن الحى على الطبيعة غير العـضوية ويستهلكها ويتمـثلها فى ذاته ما دامت الطبيعـة فى ذاتها هى على ما يكونه

الكائن الحى لذاته. وهكذا يستعيد الكائن الحى وحدته فى الآخر. وعندما يموت الكائن الحى، فان هذه القوى الأولية للموضوعية تبدأ فى القيام بدورها... وهى دائماً متحفزة للقيام بعملها فى الجسد العضوى. وليست الحياة سوى معركة مستمرة لا تهدأ ضد هذه القوى»[1].

ثالثاً: الكائن الحى هو نفسه عضو فى نوع أو جنس (وهيجل يفضل هنا النوع والنوع، على خلاف الفن، يرتبط من حيث الاشتقاق اللغوى بالتوالد أو التكاثر (راجع مصطلح التصنيف) ومواجهته لعضو آخر من نفس الجنس Genus ـ فيما عدا الجنس Sex الآخر المضاد له ـ يجعله من أجل ذاته، عضواً فى الجنس. وللعملية المنشأية جانبان: توالد عضو جديد للجنس، وموت الكائن الحى عن طريق تحلله فى الجنس. ويتضمن الكائن الحى بداخله تناقضاً، والتناقض هنا ناتج عن أن الكائن الحى فى ذاته جنس، أى كلى، لكنه لا يوجد إلا وجوداً فردياً فحسب. ولذلك فهو عندما يصل إلى قمة الحياة ـ أى مسار الجنس ـ يموت. ويذهب هيجل فى الموسوعة (الجزء الثانى، فقرة ٣٧٦ ـ اضافة) إلى أن الحيوانات ـ مثل البشر ـ تموت «عندما تتحول الحياة إلى «جبلّة لا مسار فيها» بحيث تفقد نشاطها وتوترها وتصبح متحجرة.

ونحن نجد فى المنطق أن الحياة هى المرحلة الأولى للفكرة، وتليها الفكرة بوصفها معرفة التى يصبح فيها الجنس ظاهراً صراحة أو من أجل ذاته. ونجد فى التفسير الكامل فى الموسوعة (الجزء الثانى فقرة ٣٣٧ ـ ٣٧٦) أن النبات والحيوان وأيضاً الأرض التى هى كائن حى لكنها ليست فى ذاتها حيّة ـ (فقرة ٣٣٨ وما بعدها من الموسوعة) يوصف كل منها على حدة. وهنا أيضاً نجد أن موت الحيوان لا يؤدى، ببساطة إلى تراجع لا متناه فاسد لألوان من الميلاد والموت، وانما ينتقل إلى الروح، حيث الكلية التى يكون فيها الجنس من أجل ذاته.

ويؤكد هيجل أن الروح خالدة، لكن ذلك لا يعنى أن البشر لا يموتون، فحياتهم، مثل حياة الحيوان، تتضمن نشاطاً وتوتراً، وهى تموت هى الأخرى عندما تتحول الحياة إلى طبع أو جبلة Habit إلا أن البشر، على خلاف الحيوانات، لا تتبادل تغيير الأعضاء فى جنس ما.

---

(١) «موسوعة العلوم الفلسفية لهيجل» ترجمة د. امام عبد الفتاح امام ـ مكتبة مدبولي بالقاهرة عام ١٩٩٦ ص ٤٥٥ [المترجم].

(١) الأعضاء فى جنس حيوانى معيّن لا تتحول - فى رأى هيجل - من جيل إلى الجيل الذى يليه فى حين أن للبشر تاريخاً ذا مغزى.

(٢) ليس النوع الحيوانى بعيداً عن اختلافات الجنس Sex والعمر، والتناسق والتمايز داخل ذاته: فهو يمايز نفسه عن الأنواع الأخرى عن طريق أسنانه ومخالبه... الخ ويقسم البشر أنفسهم، بالمقابل، إلى جماعات ذات مغزى، وغير بيولوجية، وهكذا، على خلاف معظم الحيوانات، يقاتل بعضهم بعضا حتى الموت.

(٣) ومن هنا فان حياة الشخص وموته، على خلاف الفرد فى الحيوان، لها مغزى تاريخى واجتماعى فردى (لامن حيث المنشأ فحسب). وحتى أبسط جماعة وهى الأسرة، تُضفى على أعضائها ونسلهم مغزى فردياً يجاوزمغزاهم كشاغلين بدائل للأدوار البيولوجية والجماعات الأوسع - كالنقابات والدولة - تعمل الشى نفسه بالنسبة لأعضائها الأكثر تميزاً على الأقل. ومن هنا فليست الجماعات البشرية وجماعاتها الفرعية هى وحدها التى تبقى بعد موت الأفراد - مثل جنس الحيوان - بل أن الفرد نفسه يحتفظ بمغزى بعد الموت.

على الرغم من دونيتها بالنسبة للروح، فان الحياة عند هيجل مجاز قوى للتوحيد النشط للتنوع الوحدة واختلافاتها التى تنطوى عليها الروح وصورها. والمنطق الجدلى حى فى مقابل منطق الفهم الميت، والدولة هى كائن حى، هى كل ينسق ذاته ويسمح لمواطنيها بمساحة حرة أكبر، لكنها تجعلهم مثاليينوتسحبهم إلى داخلها زمن الحرب. والدولة التى تتجاهل ذلك وتسمح لأعضائها بالسعى وراء مصالحهم الذاتية وحدها هى دولة ميتة.

لم يقل هيجل فى كتابه «علم المنطق» عن الحياة (كما قال عن الكيمائية) انها مقولة عامة يمكن أن تنطبق فى عالم يجاوز نطاق البيولوچيا إلا أن ذلك ربما حدث فى المنطق لا فقط لأنه يجسّد الفكرة، وانما لأن«الحياة» و«النشاط الحى» ينطبقان فى مملكة الروح، كما ينطبقان على الطبيعة، وعلى حياة الدولة، والذهن والحياة فى ألمانيا فى عصر هيجل... الخ ومع ذلك فهناك بعض السمات التى تُنسب إلى الحياة فى كتاب «علم المنطق» (لاسيما مسار المنشأ) تبدو بيولوچية تماماً وبدون أى تماثل روحى واضح.

كل ما له نهاية، أو ما يصل إلى نهاية Ende فهو «متناه» (وذلك يعنى أيضاً «أخير»، «نهائى»، ومنها «الظرف»: فى «النهاية» «أخيراً»). وكلمة Endlichkeit تعنى «التناهى ـ النهائية». والمتناهى ما له حدود أو تخوم، وفى الألمانية كلمتان تدلان عليه : ـ

(١) Grenze :(بمعنى حد تَخْم، حافة، نقطة قصوى) ويتولد عنها فعلان :ـ

(أ) grenzen (an) (يتاخم بالمعنى الحرفى والمجازى معاً).

(ب) begrenzen (يقيّد، يَحدُ، يضع حدوداً لكذا): «فالجدار مثلاً يحد من رؤيتنا، والشخص ضيق الأفق المتعصب، هو شخص محدود الأفق. ويقال الامكانات غير محددة.

(٢) Schranke (حاجز لا سيما فى الجمع فتكون «حواجز ـ وحدود». كأن تقول: «يبقى داخل حدود معينة». وأيضاً يتولد عنها أفعال مثل (ينحصر، يقيد، «يمنعه من تجاوز حد معين»). ويستخدم هيجل الاسم Beschränkung بمعنى «القيد» مثل القيود على دوافعنا التى يضعها المجتمع أو الدولة. والايماء بالقيد يظهر أكثر فى كلمة Schranke عنه فى كلمة Grenze.

ولا نجد تمييزاً، فى العادة بين Grenze و Schranke فى الفلسفة غير الهيجلية. إذ يمكن أن يُستخدم أحدهما لبيان حدود المعرفة البشرية. وإن كانت الكلمة الأولى هى الأكثر شيوعاً. وكلمة Grenzbegriff عند كانط (التصور الحد) تعنى التصور الذى يعيّن حدوداً بعدها لا يمكن تطبيق التصورات الحقيقية. فتصور «النومين» أو الشىء فى ذاته هو تصور حد. وهى لا توافق على أية دعوى محددة عما يكمن وراء حدود التجربة البشرية، وهى تصلح أن تكون شعاراً يقول: «ابتعد عن». وتصدر الحد والأنا المطلق الذى يحد ذاته ليصبح أنا متناهياً ـ هو تصور هام فى كتاب فشته «علم المعرفة». والحد فى الرياضيات أو القيمة الحدّية أو النهاية Grenzwert هى القيمة التى تقترب منها حدوداً متوالية لكنها لا تصل إليها أبداً مثل المتوالية: ٢، ١ $\frac{١}{٢}$، ١ $\frac{١}{٤}$، ١ $\frac{١}{٨}$

. . هى ١ . ويناقش هيجل هذه الفكرة وهو يعرض لفكرة اللامتناهى فى الصغر فى كتابه «علم المنطق».

ويفرّق هيجل بين Grenze و Schranke ، ويستخدم المترجسون كلمتين فى الانجليزية هما على التوالى «حد» و«تحديد» (كما يفعل ميلر)، و«حد» و«قيد» و«حاجز»، «كابح». (كما يفعل ولاس). و«تحديد و«تقييد» (كما يفعل نوكس). والتمييز بينهما هو على النحو التالى : ـ

(١) الكائن المتناهى له حد Grenze وهو يكون له فى العادة، حد كيفى كما يكون له حد كمى، فحقل مساحته فدان واحد له حد كمى من حيث أنه فدان واحد، لكن الحد الكيفى أيضاً هو أنه حقل لا غابة ولا بركة. وكل نوع من أنواع الحد هو سلبى: فهو فدان واحد فحسب بفضل أنه لا يمتد وراء هذه الحدود، وهو حقل بفضل أنه ليس غابة ولا بركة... الخ. إلا أن العلاقة بين الفدان وحدوده تختلف فى كل حالة. فالحد الكمى خارجى أو محايد: فلو اتسعت الأرض الزراعية فى مداها، فان ذلك لا يؤثر فى جزء الأرض الذى يقع داخل حدودها الأصلية، ولو أنها نقصت فى حجمها، فان ذلك لا يؤثر فى الجزء المتبقى من الأرض[١]. أما الحد الكيفى فهو باطنى أو داخلى بالنسبة للأرض: فلو أن الأرض امتلأت ماء وأصبحت خزان ماء، فان ذلك سوف يبدّل الأرض تماما، وذلك بسبب أن الأرض المحددة قابلة للتغير، وهى لها خاصية واحدة معينة بفضل حدها الكيفى، بين سلسلة من الخصائص الممكنة. وهكذا يكون من الممكن منطقياً على الأقل أن تكتسب خاصية أخرى مختلفة. أما من حيث حدها الكمى فان هناك كيانات أخرى تجاوز هذه الحدود، قد تكون لها خصائص مختلفة. (كأن تكون نهراً مثلاً). والواقع أنه لابدأن تكون لهذه الكائنات خصائص مختلفة، إذا ما أردنا تمييزها عن الحقول المجاورة عن طريق أشياء مثل سياج من الأشجار أو الجداول المائية. وهذه الكيانات الأخرى تتفاعل معها وبفضل مثل هذا التفاعل وحده يظل الحقل فداناً واحداً.

---

(١) فالأرض الزراعية تظل أرضاً زراعية سواء كانت مساحتها فداناً أو خمسة أفدنة فالتحديد الكمي لا يغير منها شيئاً. لكن لو تمَّ تشييد مبنى سكني فوقها لتغير كيفها وأصبحت بناء، أو أقيم عليها استاد رياضي لأصبحت ملعباً. . . وهكذا فالكم يمكن أن يتغير داخل حدود معينة إذا زادعتها أثرٌ في الكيف، وهذه الفكرة هي التي أصبحت في الماركسية «قانون تحول الكم إلى الكيف ـ راجع الجدل الماركسي في كتابنا المنهج الجدلي عند هيجل» [المترجم].

لكنها كذلك يمكن أن تعتدى عليه بحيث يحدث فى النهاية، تغيراً لخصائصه كأن تُملىء بالماء فتصبح بركة ماء. ومثل هذا التغير (أن تتبدل وتصبح شيئاً آخر) قد يتضمن، وهو سوف يتضمن فى النهاية، أن يختفى الحقل. وهكذا يكون الحقل، بفضل التناهى الكيفى والكمى، متناهياً زمانياً أيضاً، ويصل إلى نهاية». ويتضمن وجود الأشياء المتناهية بذور زوالها من حيث وجودها داخل ذاتها، فساعة ميلادها هى ساعة وفاتها». (علم المنطق).

(٢) وحدُّ الشىء ليس من الضرورى أن يحصره أو يقيده، فالحقل محايد لحدوده وليس لديه ميل لأن يتجاوزها. إلا أن البذرة لديها ميل لانتهاك الحد الذى جعلها بذرة: وقد يكون الموجود البشرى مدركاً لحدوده على أنها قيد ينبغى التغلب عليه. فالشخص قد يشعر (وقد لا يشعر) بحدوده العقلية التى تتطلب منه تجاوزها. ومن ثم فالحد هنا هو «قيد». ويربط هيجل بين فكرة القيد وبين فكرة الالزام (أو ما ينبغى) ما دام القيد حداً، بمعنى ما، ينبغى التغلب عليه، والعكس: أن تقول عن شىء ما أنه ينبغى أن يحدث يتضمن أن وضع الأشياء الراهن هو قيد عليها. والحالة التى يستهدفها الكائن وميله إلى أن يصل إليها هى تحديده أو مصيره.

ويقدّم هيجل تفسيراً للمتناهى:

(أ) يتكون المتناهى عن طريق حدّه.

(ب) لا يحقق المتناهى فكرته الشاملة، فالكائن الحى مثلاً يموت بسبب أنه فرد فى حين أن جنسه هو الكلى (الموسوعة فقرة ٢٢١ اضافة)[1]. والتفسيران مترابطان. فالكائن اللامتناهى كالله مثلاً، يمتلك وحده جميع السمات التى تجسّدها فكرته الشاملة، ما دام لا يوجد شىء خارجه ليفسر غياب مثل هذه السمات [إذا غابت] أو حضور سمات اضافية. وبالاضافة إلى ذلك فان الفكرة الشاملة للكائن اللامتناهى هى نفسها فكرة شاملة لا متناهية، فهى لا يحدّها، ولا يتقابل معها، أفكار شاملة أخرى، ومن ثم فليس لها مضمون محدود، فهى تحتوى على جميع الامكانات، وحتى لو كان هناك شىء يجعل الله يتغير، فليس هناك شىء خارجه يتغير إليه. ومن هنا فان الله يتحد مع فكرته الشاملة فى هوية واحدة. ولا ينتج من ذلك أن الله، أو فكرته الشاملة لا ينطويان على حدود أو قيود، فهو يضع حدوداً داخلياً ثم يتجاوزها جدلياً . أما الكائن المتناهى فهو بالمقابل يدخل

(١) الكائن الحي عضو في جنس أو نوع. وعلى الرغم من أنه كلي فهو لا يوجد وجوداً فعلاً إلا كفرد فحسب ولهذا فهو عندما يصل إلى قمته لابد أن يموت ويبقى الجنس أو الكلي [المترجم].

فى علاقات مع الكائنات الأخرى، ومن ثم فهو ليس محدداً تحديداً تاماً عن طريق فكرته الشاملة، إذ له سمات تجسدها فكرته الشاملة لكن كثيراً ما تنقصه سمات أخرى. وفضلاً عن ذلك فان فكرته الشاملة هى فكرة شاملة متناهية، محدودة بتقابلها مع الأفكار الشاملة الأخرى، فأفكار مثل «الحقل»، و«الحيوان» وأفكار خالصة أيضاً مثل فكرة الشىء، تحدّها أفكار شاملة أخرى داخل الفكرة المنطقية. ومثل هذه الأفكار المتناهية هى بهذا الشكل تناسب الأشياء المتناهية. لكنها لا يمكن أبداً أن تتفق تماماً مع فكرتها الشاملة.

حتى الكائنات المتناهية على الأقل من النوع الأعلى تجاوز بعض حدودها أو قيودها: فالجوع، والعطش، والألم... الخ يشعر بها الحيوان على أنها قيد، يتغلب عليه بالموت. لكن الحيوان لا يمكن أن يدرك جميع الحدود، دع عنك أن يتغلب عليها، التى تجعله على نحو ما هو عليه. إلا أن الإنسان أو الروح هو حالة خاصة، لأن الإنسان يستطيع أن يدرك كل حد يحصره أو يشكلّه. ولقد ذهب كانط، بصفة خاصة إلى أن هناك حدوداً للمعرفة الإنسانية، وحاول أن يعيّن هذه الحدود، إلا أن ذلك مستحيل فيما يرى هيجل. فلو كان هناك حد، فلابد أن يكون هناك شىء وراءه، ولو أننى أدركتُ هذا الحد (ورفعته إلى مستوى القيد) فلابد لى أن أدرك الشىء الذى يقع وراءه. وهكذا فان تخصيص حد لقواى المعرفية، يعنى أننى اتجاوز بالفعل هذا الحد. (الموسوعة، الجزء الأول فقرة ٦٠). وفى النهاية فان الروح ليست متناهية: وليس لها طبيعة نوعية تحددها طبائع الأشياء الأخرى، بل هى تشمل الكيانات الأخرى وتتجاوزها، وتجد نفسها معها فى بيتها. وتصبح على وعى كامل بذاتها واضحة أمام نفسها. ومن ثم تتطابق تماماً مع فكرتها الشاملة (اللامتناهية). فهى لا تستسلم للموت كما تفعل الكائنات الأخرى.

وتنطوى معالجة هيجل على عيبين رئيسيين : -

الأول: - أنه جمع بين التحديد الفزيائى والتحديد التصورى: فإذا كان الشىء محدداً فى وجوده من الناحية التصورية على أنه حقل مثلاً، وليس غابة ولا بركة... الخ. فان ذلك لا يستلزم أن يكون محدوداً فزيقيا، بأنه ليس غابة ولا بركة (فهى لا تشكله ولا حتى تؤثر فيه). فليس من غير الممكن أن تتصور أن سطح الأرض لابد أن يكون صحراء منتظمة. وعندئذ يمكن أن نقول انه محدود من الناحية التصورية. لكنه ليس محدوداً من الناحية الفزيقية (على الأقل ليس محدوداً بأى شىء آخر على سطح الأرض). وقدرتنا على وصف الأشياء وجعلها تصورية يتطلب تحديداً وتنوعاً فزيقياً. غير أن الجيران الفزيقين

لكائن ما، وهو ما يتحدد، فزيقياً بها، ويتفاعل معها ليس من الضرورى أن تكون أقرب جيرانه من الناحية التصورية: فالاسود تتفاعل مع الأعشاب، والمطر، والظباء، وليس فى العادة مع أقاربها التصوريين المقربين كالنمور مثلاً.

الثانى:ـ النظرية التى تقول انك عندما تخصص أو تعيّن أو تدرك حداً، فانك فى هذه الحالة تتجاوزه تنطوى على أربعة أخطاء.

(١) فهى تجمع بين الحدود والتخوم. فالقول بأن للحقل أو أى موضوع للمعرفة تخوماً (معروفة) يتضمن أن هذا الشيء يتجاوز هذه التخوم. لكن القول بأن هناك حداً، للتقليل المتتالى لتخوم الحقل (عن طريق تنصيف مساحته مثلاً وشطرها إلى نصفين. أى نقطة غير ممتدة، لا يتضمن بالضرورة وجود أى شيء وراء هذا الحد. (وحتى المضاعفة المتتابعة تنتهى فى سطح الأرض كله الذى لا يوجد عليه شيء يجاوز الحد).

(٢) ادراك الحد لا يستلزم بالضرورة تصور ما يوجد وراء هذا الحد. فنحن نعرف أن الحقل لا يمكن أن يكون أصغر من ذلك عند نقطة معينة، دون أن يكون لدينا أى تصور واضح لما يمكن أن يكون عليه عندما يصبح أصغر من النقطة. فنحن نعرف سرعة الضوء على أنها سرعة الضوء المحددة من واقعة أن كتلة الجسم المسافر فى سرعة الضوء لابد أن تكون لا متناهية، لا من تصور واضح للأجسام التى تزيد من سرعة الضوء.

(٣) حتى إذا ما كان فى استطاعتنا أن نتصور ما يقع فيما وراء الحد الذى أدركناه، فان ذلك لا يستلزم بالضرورة أن نعرف أن هناك شيئاً فيما وراء هذا الحد. فربما كان لابد لنا أن نتصور أشياء فى ذاتها، لكن ليس من الضرورى بذلك أن نعرف أن هناك أيًا منها.

(٤) حتى إذا ما عرفنا أن هناك شيئاً ما يجاوز الحد. فاننا قد لا نعرف ما هو.

نظرية العلاقات المتبادلة بين الأشياء تعكس العلاقات المتبادلة بين التصورات. والقول بأن ادراك الحد ينطوى على تجاوزه هى نظرية مركزية فى مثالية هيجل.

منطق، ومنطقى — Logic, Logical

انظر: علم المنطق


محمد خطاب



مادة ومادي : ـ Matter, Material

انظر: الشكل، والمادة، والمضمون

الآلية، والكيميائية، والغائية: .... Mechanism, Chemism, and Teleology

كانت الذاتية أو الفكرة الشاملة عن الذاتية، فى المنطق تشتمل على ١ ـ الفكرة الشاملة بما هى كذلك. ٢ ـ الحكم. ٣ ـ القياس. ويعقب ذلك عرض للموضوعية أو الموضوع. (وسوف تتحد الذاتية والموضوعية بعد ذلك فى الفكرة Idea). وتتخذ الموضوعية ثلاثة أشكال أعلى على التوالى هى:

١ ـ الآلية ٢ ـ الكيمائية ٣ ـ الغائية (أو الغرضية).

أولاً الآلية Mechanismus (وهى مشتقة من الكلمة اليونانية Mechane بمعنى (الحيلة، الأداة، الآلة، الوسيلة) وهى تعنى : ـ

(أ) تنظيم الأشياء وتفاعلها على أسس آلية. أعنى على نمط المبادىء التى تعمل عليها الآلة ـ على الأقل فى عصر هيجل.

(ب) النظرية التى تقول أن الكائنات التى تتضح أنها ليست آلية، خصوصاً الكائنات الحية، تعمل على أسس آلية. وعلى الرغم من أن هيجل يستخدم هذا المصطلح (١) فانه يرفض التفسير الآلى للحياة والروح. وهو يفتتح العرض الموجز جداً للآلية فى الموسوعة بمناقشة «الذرات» أو الموتادات عند ليبنتز[١]. التى تتطابق حالاتها الداخلية بعضها مع بعض عن طريق التناسق الأزلى الذى قام به «موناد المونادات» وهو الله. (فقرة ١٩٤[١]).

---

(١) انظر ص ٤٢٧ من ترجمتنا العربية للموسوعة [المترجم].

وفى رأى هيجل أن ذلك المذهب ليس مذهباً آلياً ما دامت المونادات لا تتفاعل على الاطلاق: انها موضوعية عارية. فالآلية بمعناها الصحيح على ثلاثة أنواع:ـ

(أ) الآلية الصورية: فالموضوعات أو الأجسام يؤثر بعضها فى بعض، ويدفع بعضاً بعضاً عن طريق الضغط والتصادم. وليس هناك جسم واحد مفرد يسيطر على الأجسام الأخرى. ومن ثم فليس لحركة الأجسام بؤرة مركزية. وترتبط هذه الأجسام ارتباطاً خارجياً فحسب: بمعنى أن علاقاتها لا تؤثر فى طبيعتها الداخلية الجوهرية. وذلك يطابق الأقسام الأولى من المادة والحركة: الآليات المتناهية («الجزء الثانى من الموسوعة فقرة رقم ٢٦٢ ـ ٢٦٥) .

(ب) الآلية المختلفة: ـ (أى الآلية المتميزة غير المحايدة) حيث يكون جسم واحد هو المركز وتنجذب آلية بقية الأجسام. وذلك يناظر «السقوط» فى الموسوعة الجزء الثانى فقرة ٢٦٧ ـ ٦٥٩ .

(جـ) الآلية المطلقة: الأجسام (كالكواكب مثلاً) ترتبط بجسم مركزى هو الشمس. وتصبح هى نفسها مراكز لأجسام أدنى تدور حولها (كالأقمار مثلاً) ـ وذلك يناظر «الآلية المطلقة» فى الموسوعة الجزء الثانى فقرة رقم ٢٦٩ ـ ٢٧٢ . ويتصور هيجل أن الشمس، والكواكب، والأقمار تشكل نسقاً من القياس كل حدّ فيه يوّحد بدوره بين الحدين الآخرين.

وتنطبق مقولة الآلية، أساساً، على الطبيعة غير العضوية، وأنْ كانت الآلية فى جوهرها لا تعتمد على علاقات الأجسام المادية أو الفزيقية، بل على العلاقات الخارجية لموضوعات مستقلة قائمة بذاتها. وهكذا فاننا ننظر إلى الذهن نظرة آلية، لا فقط عندما نرى أنه آلية فيزيقية، بل عندما ننظر إليه على أنه مجموعة من القوى أو المَلَكَات الذهنية، أو على أنه مجموعة من الأفكار التى ترتبط بقوانين التداعى. وتحكمها قوانين تشبه علاقات الأجسام الفيزيقية، (الموسوعة الجزء الثالث فقرة رقم ٤٥٥). والذهن والحياة عموماً لا يخضعان للآلية. إلا أن المقولة يمكن أن تنطبق على جوانب معينة من الطبيعة العضوية، ومن الذهن، خصوصاً عندما تضعف وظائفها، فعملية الهضم المألوفة لا يمكن أن تُفهم فهماً آلياً، فعسر الهضم هو عكس الآلية. كما أن الذاكرة، والقراءة... الخ تحتاج لأن تصبح آلية... الخ. وتتجسّد الآلية غير المحايدة لا فقط فى الأجسام الساقطة على

الأرض، وانما تجسدّها أيضاً الشهوة والغريزة الاجتماعية(١). اما الآلية المطلقة فهى تنطبق على الدولة عندما تشكل عناصرها الثلاثة: الفرد ـ حاجاته ـ الحكم، نظاماً اجتماعياً تشبه النظام الشمسى. وامكان تطبيق الآلية المحدود على الظواهر العضوية والروحية يفسر إلى حد ما، دراستها فى علم المنطق.

ثانياً: ـ الكيمائية: Chemismus (وهى مشتقة من Chemie (أى الكيمياء) وهى فى الأصل مأخوذة من كلمة عربية الكيمياء Alchemy(٢)، وهى تماثل الآلية من حيث أنها :

(أ) تنظيم وتفاعل الأشياء على أسس كيمائية.

(ب) النظرية التى تقول أن العالم ككل يعمل على مبادىء كيمائية. ومرة أخرى فان هيجل يستخدم هذا المصطلح بالمعنى الذى ورد فى (أ) فحسب. فالموضوع فى النظام الآلى يمكن أن يوجد من حيث المبدأ. ويعتقد هيجل أنه حتى لو انفصل عن النظام، ولم يعد يرتبط بالموضوعات الأخرى، فان الجواهر والمواد الكيمائية ترتبط بعضها ببعض عن طريق ارتباطها داخلياً بواسطة التضاد والانجذاب. فالحامض يقف فى تعارض مع القلوى لكنه لا يبقى منعزلاً، فعندما يتركب الحامض مع القلوى، فان كلاً منهما يجعل الآخر محايداً ليشكلا الملح، ويفقدان خواصهما السابقة. وانْ كان المركب يمكن أن يتحطم من جديد بواسطة عوامل خارجية. ولقد اهتم هيجل بصفة خاصة بظاهرة «الانجذاب الانتخابى» التى درسها من قبل فى كتابه «علم المنطق» أو المنطق الكبير تحت عنوان القَدْر». (وكذلك فى الموسوعة الجزء الثانى فقرة رقم ٣٣٣). إذ يوحد بين عناصر المركب انجذاب يجمعها معاً بعضها مع بعض، لكنه انجذاب تختلف قوته. ومن هنا فإذا كان المركب يتألف من«س» و «ى» ويصادف الجوهر «ز»، فان انجذاب «س» و«ز» قد يكون أقوى من انجذاب «س» و«ى». وعندما يتحطم المركب الأصلى مكوناً مركباً جديداً من «س» و«ز» تاركاً «ى» حراً. ولقد طبق «جوته» هذه الفكرة فى روايته «الانجذاب الانتخابى» (١٨٠٩) على العلاقات البشرية حيث يبرهن الحبيبان على انجذابهما لشخص ثالث على نحو أقوى من

---

(١) قارن الموسوعة ص ٤٣٢ من ترجمتنا السالفة الذكر [المترجم].

(٢) قارن المرجع السابق ص ٤٣٤ [المترجم].

(٣) تسمى أيضاً «بالخيمياء» وهي علم يرجع تاريخه إلى «مطلع القرن الأول قبل الميلاد، عندما أخذ «الخيمائيون» يقومون ببعض التجارب معتمدين على نظريات فريق من فلاسفة الاغريق. وكانت غاية هذا العلم تحويل المعادن الخسيسة إلى ذهب . واكتشاف علاج شامل لجميع الأمراض. والبحث عن وسيلة لاطالة الحياة إلى ما لا نهاية. ثم جاء العرب وخطوا بعلم الكيمياء خطوات واسعة [المترجم].

انجذاب كل منهما إلى الآخر. وهيجل ـ مثل جوته ـ لا يعتقد أن الكيمياء تتجسد فقط فى العناصر الكيمائية، بل أيضاً فى العلاقات الجنسية بين الكائنات الحية، وفى الحب البشرى، وفى الصداقة.

ثالثاً: الغائية Teleology (من Telos اليونانية بمعنى هدف أو غاية)، (ولوجوس Logos بمعنى كلمة، عقل، نظرية) ـ فهى تعنى حرفياً «نظرية الغرض ـ » غير أن هيجل يطبقها أساساً على الطابع الغائى لموضوع ما أو نسق من الموضوعات، وهو يفرّق ـ مثل كانط ـ بين الغائية الخارجية والغائية الداخلية. ففى الغائية الخارجية : ـ

(أ) الغرض لكى يتحقق لا يكون محايثاً فى الموضوعات التى يتحقق فيها. وانما يدخل عليهامن الخارج بواسطة فاعل غرضى سواء أكان فاعلاً بشرياً أم الهياً.

(ب) الموضوعات التى يُفترض أن يتحقق فيها الغرض تفترض لذلك الفاعل سلفاً، وهو يعمل، قبل وبعد تدخله ـ لا على أساس مبادىء غائية وانما على أساس مبادىء آلية كيمائية.

(جـ) يحقق الفاعل غرضه فى هذه الموضوعات بأن يؤثر فى سلوكها طبقاً لهذه المبادىء.

(د) عندما يتحقق الغرض فى هذه الموضوعات فان الغرض الذى تخدمه لا يكون غرضها الخاص بل غرض الفاعل، وهو يكون عادة غرض كائن آخر. ونشاطه، فالله، مثلاً، خلق شجرة الفلّين حتى نصنع نحن منها سدادة القنينة. (وهذا مثل محبب عند هيجل استعارة من جوته) وأنا أصنع منها زورقاً أبحر فيه... الخ.

أما الغائية الداخلية، بالمقابل فهى:

(أ) الغرض محايث فى الموضوع، أو مباطن له.

(ب) الموضوع الذى يتحقق فيه الغرض لا يفترضه مقدماً فهو يعمل أساساً على مبادىء غائية يحكمها ما يكمن فيها من غرض (لكن حتى النسق الغائى داخلياً يفترض مقدماً بيئة منظمة تنظيماً آلياً، وكيميائياً).

(جـ) لا يوجد تدخل أو تأثير خارجى.

(د) الغرض الذى يخدمه الموضوع هو الموضوع نفسه وهو نشاطه الخاص. وهكذا تتجسد الغائية الداخلية عند كانط وهيجل معاً ـ فى الكائنات الحية.

ربما كنا نتوقع من هيجل أن يسير فى علم المنطق من الكيمائية إلى الغائية الداخلية، على نحو ما فعل فى الموسوعة (الجزء الثانى)حيث نجد أن الكيمائية يعقبها الحياة العضوية (فقرة رقم ٣٤٢ وما بعدها) ـ إلا أن ما وصفه هو فى الواقع الغائية الخارجية، ولا سيما الفاعل البشرى الذى يتدخل فى الأنظمة الآلية لكى يحقق غرضه (علم المنطق ـ والموسوعة فقرات ٢٠٤ ـ ٢١٢). والأسباب هى : ـ

(أ) الصورة الأبسط للغائية لابد أن تسبق الصورة الأكثر تعقيداً من الغائية الداخلية.

(ب) التطور المنطقى يسير على نمط معيّن: فى الآلية، والكيمائية تكون الفكرة الشاملة داخلية تماماً (وهى بذلك خارجية تماماً أيضاً) بالنسبة للموضوعات. وفى الغائية الخارجية (وليس الغائية الداخلية) تفتح هوة بين الفكرة الشاملة (أى الغرض) والموضوع، وتُغلق هذه الهوة عن طريق تحقيق الغرض الذى يؤدى إلى الفكرة Idea التى تتجسد فيها محايثة الفكرة الشاملة فى الموضوع لأول مرة عن طريق الحياة بما لها من غائية داخلية.

ويذهب هيجل فى «علم المنطق» إلى أن الآلية، والكيمائية والغائية يمكن أن تنطبق كلها فى عالمها المناسب. لكنها ليست، ببساطة صحيحة بقدر متساو (مع التلاعب بكلمة«محايد»). وتمثل الغائية حقيقة الآلية والكيمائية. كما أن الغائية تفترض مقدماً بنية منظمة تنظيماً آلياً وكيمائياً لكن بمعنى أعلى للآلية والكيمائية يفترض سلفاً وجود الغائية: ما دامت الأنظمة الغائية تحدد نفسهاوتفسر نفسها بطريقة لا تستطيع الأنظمة الآلية والكيمائية أن تقوم بها، فلابد أن يصل الكون إلى قمته فى الأنظمة الغائية (العقول ـ الأرواح) ولابد أن يشكل هو نفسه نظاماً غائياً على شكل قوس تقوم فيه الآلية والكيمائية بدور ضرورى لكنه ثانوى.

الكلمة الألمانية التي تعنى «الوسط» هي Mitte (die) وتتولد عنها الصفة Mittel، والاسم Mittel (das) أي وسط وتوسط (وكلمة الوسط تعنى أصلاً الشيء الذي يوجد في الوسط) لكنها الآن تعنى ما يصلح لبلوغ الغرض. ويتولد عنها أيضاً عدة أفعال لا سيما Mitteln (بمعنى يساعد شخصاً ما، يستقر، يتوسط في شجار) وقد أصبحت مهملة الآن لكنها خلّفت وراءها Mittelbar (بمعنى «متوسط»، «غيرمباشر») وكذلك vermitleln (بمعنى «يحقق الوحدة») يتوسط، يُظهر»... الخ). واسم المفعول منها هو vermittelt (يعنى متوسط، غير مباشر) وهو يستخدم في مقابل ummittelbar (مباشر). وقد أدى الفعلان معاً إلى ظهور Vermittlung (التوسط) و Unmittelbarkeit, (المباشرة).

وكلمة ummittelbar (مباشر) - في الفلسفة غير الهيجلية هي مصطلح معرفي أساساً. واليقين المباشر هو اليقين الذي لا يتوسطه دليل أو برهان وربما انطبق ذلك حتى على الرموز والتصورات. والممثل الرئيسي - في نظر هيجل - لليقين المباشر ليس «ديكارت»، بل «ياكوبي»، الذي يرى أن معرفة حقيقة عالم الظاهر وعالم ما فوق الحس (أو الايمان به) تتضمن يقيناً بأنهما لا يسمحان، ولا يحتاجان إلى برهان أو دليل. وهذه النظرية عارضها جوته («الحق يشبه الاله في أنه لا يظهر على نحو مباشر، بل لابد لنا نحن أن نتبّينه من تجلياته»). وهولدرلين («المباشر بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة مستحيل بالنسبة للفانين والخالدين معاً»). كما عارضها هيجل أيضاً.

وللمباشرة أيضاً مغزى ديني: فالله قد يتجلى بطريقة غير مباشرة أي في أعماله في الطبيعة أو على نحو مباشر عن طريق المعجزات أو الوحى المباشر، إلا أن المغزى الديني «للتوسط» هو السائد أكثر: فالإنسان لا يستطيع أن يدنو أو يقترب من الالهى بدون وسيط سواء أكان هذا الوسيط يمدنا به الكتاب المقدس (جون سكوت اريجينا)، أو عن طريق تربية مطولة (لسنج)، أو عن طريق المسيح نفسه (نيقولا دى كوزا). ونحن نجد أن الوسيط للوعى الشقى (في ظاهريات الروح) هو القس أو الكاهن (الكتاب الرابع B) لكنه المسيح

فى الديانة المنزلة(ديانة الوحى). (الكتاب السابع C) ويشكل الوسيط الحد الأوسط فى القياس الذى يوّحد بين الله والإنسان. وأى تعارض صارخ بين حدين متباينين يحتاج فى رأى هيجل إلى توسط: لا فقط بين الله والإنسان، بل أيضاً بين النفس والجسد، بين الدولة والفرد... الخ.

وهكذا فان التوسط كثيراً ما يشير عند هيجل إلى توحيد الحدود عن طريق حد ثالث مثل توحيد الكلى والفردى - فى القياس - عن طريق الجزئى. إلاأن«المباشرة» و«التوسط» كثيراً ما يستخدمان بمعنى أوسع كثيراً من ذلك. فالمباشر هو ما لا يرتبط بأشياء أخرى وهو بسيط، معطى، مبدئى، استهلالى. أما المتوسط فهو بالمقابل يرتبط بغيره من الأشياء، وهو مركب أو معقد، مفسر، متطور، وناتج من كذا. وقد يكون التوسط : -

(١) فزيقيا: فمثلاً بذرة البلوط مباشرة فى حين أن شجرة البلوط متوسطة عن طريق عملية النمو.

(٢) معرفياً: (فمثلاً معرفتى بوجودى الخاص هى معرفة مباشرة، فى حين أن معرفتى بالله متوسطة أو استدلالية).

(٣) منطقياً: فمثلاً الوجود الخالص مباشر، فى حين أن الماهية متوسطة عن طريقة العملية المنطقية.

والتقابل بين التوسط والمباشرة هو نفسه تضاد يحتاج إلى توسط ونتيجة ذلك، فيما يقول هيجل، هو أنه لا شىء مباشر بطريقة خالصة، ولا متوسط بطريقة خالصة: فكل شىء هو الاثنان معاً فى وقت واحد. فمثلاً:

(١) بذرة البلوط متوسطة بقدرما هى مباشرة ما دامت هى نفسها نتيجة عملية نمو سابقة. وشجرة البلوط مباشرة بقدرما هى متوسطة ما دام لها طابع معيّن حاضر يمكن أن نراه وأن نصفه دون الاشارة الواضحة الصريحة إلى علاقته بالأشياء الأخرى، أو إلى العلميات التى أدت إلى هذا الطابع، فالشىء الذى يفتقر تماما إلى أية مباشرة لابد أن يكون عدماً، فهو لن يكون سوى قطاع عرضى للمسار أو قطاع طولى لمجموعة العلاقات، بدون طبيعة ذاتية خاصة به. والشىء الذى يفتقر إلى كل توسط، لن يكون شيئاً سوى طبيعة ذاتية، بلا علاقات مع أى شىء آخر، ولن تكون هناك عمليات تؤدى إليه. بل انه حتى لن يكون ذا طبيعة ذاتية، طالما أن كل تعين يعتمد على التوسط.

(٢) معرفتى بوجودى الخاص تتوسطها عملية تربية هى التى مكنتنى من أن أكون وعياً ذاتياً، وتراث فلسفى يحثنى أن أتمركز حول أناى الخالصة، وعلاقتى بالآخرين التى مكنتنى من أن أميز بين «الأنا»، و«الأنت» و«الهو»... الخ ومعرفتى بوجود الله أو أية معلومة استدلالية أخرى هى أيضاً مباشرة أعنى أنها معرفة، بشريحة معينة من المعلومات. وليس فقط قطاعاً عرضياً فى عملية استدلال. وهذه المعرفة يمكن بالتالى استرجاعها واستعمالها دون الرجوع المستمر إلى الاستدلال الذى أدى إليها فى الأصل.

(٣) الوجود الخالص متوسط، طالما أن تفكيرنا فيه هو قمة التربية (غير المنطقية) التى وصفتها «ظاهريات الروح» وتفترض مقدماً جهداً خاصاً للتجريد من التفصيلات التجريبية. والعكس: الماهية مباشرة أيضاً، طالما أنها ليست فقط مرحلة معينة فى سير الفكرة المنطقية، وانما هى تتضمن كذلك انسحاباً إلى البساطة الداخلية بعيداً عن التعقيدات الخارجية للكيف والكم والقَدْر.

على الرغم من أن المباشر والمتوسط معاً ينطبقان على كل شىء، فان هيجل مع ذلك يضع تمييزاً بين الأشياء التى هى على الأقل مباشرة نسبياً، مثل: البذرة والوجود، وبين الأشياء التى هى متوسطة نسبياً؛ مثل: الشجرة والصيرورة. والشىء يمكن أن يكون مباشراً بإحدى طريقتين : -

(١) فهو يمكن أن يكون مباشراً ببساطة مفتقراً إلى النوع المناسب من التوسط (مثل الوجود، وبذرة البلوط).

(٢) ويمكن أن يكون متوسطاً، لكن توسطه تمَّ رفعه فى المباشرة [1]: -

(أ) بذرة البلوط التى نتجت عنها الشجرة عن طريق عملية النمو، والتغذية التى غذت هذا النمو قد تمَّ رفعها فى شجرة البلوط. والفراشة التى انبثقت حديثاً من طور اليرقة قد تمَّ رفع توسطها.

(ب) لقد تجرد ديكارت من تربيته ورفعها فى الادراك المباشر لوجوده الخاص (واستطاع من هذه النظرة أن يشك فى أنه كانت له مثل هذه التربية).

(جـ) الماهية ترفع توسطها المنطقى فى الهوية الذاتية البسيطة.

---

(١) على القارىء أن يتذكر باستمرار أن «الرفع» هنا مستخدم بالمعنى الهيجلي الذي يجمع بين السلب والإيجاب، بين الحذف والحفظ، بين الالغاء والبقاء... الخ فالشيء يُرفع أي يُسلب لكنه يظل قائماً فيما سلبه [المترجم].

ورفع التوسط فى المباشر يشبه رفع الكائن لشروطه الخاصة فالعمليتان تحدثان معاً - فى رأى هيجل - فى معرفتنا لله. . فالله (فيما يرى ياكوبى) لا هو متوسط ولا هو مشروط، في حين أن معرفتنا به متوسطة ومشروطة، ولهذا فإما أن تكون معرفتنا قاصرة في ادراكه، أو أن تهبط به إلى مستوى الكائن المتوسط. ويجيب هيجل أن الحل هو أنه على حين أن الله ومعرفتنا به معاً متوسطان فانهما ترفعان توسطهما فى المباشرة.

ومن هنا فان صورة التوسط والمباشرة لا تعبّر عن تعارض ثنائى. وانما عن مثلث: -

(١) المباشرة (الصريحة لكنها لا تزال نسبية). (٢) التوسط.

(٣) المباشرة المتوسطة التى يُرفع فيها توسط الشىء. ويتكرر هذا النموذج المباشرة المتوسطة التى تنتهى إلى مثلث واحد هى نفسها مباشرة صريحة تفتح الطريق أمام المثلث التالى. وهذه المثلثات هى بدورها يتداخل بعضها فى بعض: فأكبر مثلث: الكون ككل، يشكل دائرة من ثلاثة حدود هى: الفكرة المنطقية - الطبيعة - الروح.

وكل حد منها بدوره يصلح أن يكون مباشرة صريحة بوصفه يتوسط الحدين الآخرين، وبوصفه مباشرة متوسطة.

ويهاجم هيجل باستمرار النظرية التى تقول اننا نقترب مباشرة من الحقيقة سواء عن طريق المعرفة أو عن طريق الشعور أو الايمان :

(أ) فكل معرفة، مثل كل شىء آخر، متوسطة، بقدر ما هى مباشرة على الأقل عن طريق التربية... الخ.

(ب) المعرفة المباشرة، نسبياً، مثل اليقين الحسى (راجع «ظاهريات الروح» الكتاب الأول) أو المعرفة المباشرة عند ياكوبى (راجع الموسوعة الجزء الأول فقرة ٦١ وما بعدها)[1]. ناقصة ومعيبة وتؤدى إلى افقار موضوع المعرفة (لأن التعيّن والتعقيد يستلزمان التوسط) وهى ضمناً تناقض نفسها ما دام اقترابها من موضوعاتها تتوسطه الحدود الكلية مثل «هذا».

(جـ) العيوب المزعومة للمعرفة المتوسطة تتبدد وتزول برفع التوسط فى المباشرة.

وكثيراً ما تكون حجج هيجل غامضة حسب المستويات المختلفة من التوسط والمباشرة التى تظهر على المسرح، فالمباشرة المطلقة وغير المتوسطة تماماً (وهو أمر لن يحدث قط)

---

(١) وفي ترجمتنا العربية السالفة الذكر ص ١٨٩ وما بعدها[المترجم].

المباشرة الصريحة نسبياً، المباشرة المتوسطة التى يصبح فيها التوسط جوانيا بفضل الكائن المتوسط، تبدو أيضاً وقد أفسدها دمجه لأنواع متمايزة فى الظاهر من التوسط والمباشرة: على سبيل المثال: الفزيقية، أو السببية، والمعرفية، والمنطقية (فالقول بأن معرفتى لوجودى الخاص تفترض مقدماً توسطات بيولوجية وتربوية مختلفة ربما لا يُظن فيه أنه يُضعف وضعها كمعرفة مباشرة). إلا أن اتحاد العمليات الفزيقية، والمعرفية، والمنطقية هو أمر جوهرى بالنسبة لمثالية هيجل: فالمعرفة المطلقة لابد أن تعكس بدقة بنية الموضوع المعروف.



هناك عدة كلمات فى اللغة الألمانية «للذاكرة» و«التذكر». وأكثرها أهمية فى فلسفة هيجل كلمة Einnerung وكلمة Gedächtnis : ـ

(١) يرتبط الفعل erinnern بحرف الجر «فى in»، وهو يعنى فى الأصل «يسمح (لشخص ما) بالدخول، أو أن يصبح مدركاً لـ (شىء ما)..». وهى تعنى الآن، كما كانت تعنى فى عصر هيجل»، أن تتذكر كذا، أو أن تذكر (شخصاً أو شيئاً) فهى تعنى أيضاً أن ينتقد بطريقة معاكسة أو مناوئة. و «أن يُبدى ملاحظة غير مستحبة». والصورة الانعكاسية تعنى: «أن يذكر المرء نفسه بكذا، أن يسترجع، أن يتذكر شيئاً». وهى تشبه الكلمة اليونانية التى تعنى «يسترجع»، وهى توحى بالناتج المتتالى أكثر من المسار، أو محاولة الاسترجاع أو الاعادة لشىء يعرفه المرء أو سبق له أن التقى به. والاسم يعنى «المتذكر» لكنه يعنى أيضاً «الذاكرة»، و«الاسترجاع». وكانت نظرية أفلاطون تقول أن كل تعلم هو عبارة عن استرجاع الأشياء التى عرفها المرء قبل لكنه نسيها بعد ذلك، وهى تلقى بظلها على نظريات المثاليين لكلمة Erinnerung ولقد كتب شلنج يقول: «أن فكرة أفلاطون التى تقول أن كل فلسفة هى تذكر هى نظرية صحيحة بهذا المعنى الآتى: كل فلسفة تعتمد على استرجاع الحالة التى كنا فيها متحدين مع الطبيعة». (استنباط كل للمسار الدينامى لمقولات علم الطبيعة عام ١٨٠٠).

(٢) الفعل gedenken مرتبط بالفعل denken (يفكر) وهى تعنى «يفكر فى .. يضع فى ذهنه، يتذكر، يسترجع، يذكر... الخ». وهى أقل نشاطاً وفاعلية من sich erinnern وهى لا توحى بأى محاولة متعمدة للتذكر. والاسم Gedähtnis تعنى أصلاً: التفكير فى شىء ما، لكنها تعنى الآن : ـ

(أ) مثل الكلمة اليونانية mnémé مخزون التجارب كلها... الخ التى يمكن استرجاعها، لكن ليس ثمة حاجة إلى استرجاعها فى اللحظة الراهنة.

(ب) القدرة على تذكر المعـرفة من جديد أو استرجـاعها وكذلك التجـارب الماضية، والتعرف عليها على نحو ما التقينا بها من قبل.

(جـ) القدرة على التـذكر أو جعل الأشياء فى الذاكـرة، بمعنى اضافتهـا إلى مخزون ذكريات المرء. بالمعنى الموجود فى (أ).

هناك أيضاً معنيان للخيال :ـ

(٣) الفـعل einbilden من Bild (صورة، تصـوير... الخ) والفعل bilden (يشكل يجعل له هيئة، يربى... الخ). يـعنى أصلاً يختم، يطبع (شيئاً) فى النفس. ويسـتخدمها هيـجل أحيـاناً لتعنى يطبـع (شيـئاً) فى شىء آخـر. عندما لا يكون الخـيال فى الصـورة صراحة. (وكثيراً مـا يستخدم شلنج الفعل einbilden ليعنى «يعطيـه شكلاً ويرتبط الخيال بقدرة الفنان على اعطاء الشكل للواقعى أو الجزئى بالمثالى أو الكلى). لكن كان من المعتاد فى عصر هيجل كما هى الحال الآن، أن ترد فى الصورة الانعكاسية sich einbilden وهى تعنى «يتـخيل»، و Einbildung تعنى «التخـيل ـ الخيال» وEinbildung Kraft وهى تعـنى «قوة الخيال». ويفرق كانط بين الخيـال «المنتج» والخيال «المولّد»:ـ فالخيال المولد هو الذى يشكل صوراً للموضوعات التى ندركها بالحس ثم يركبـها تبعاً لقوانين التداعى. أما الخيال المنتج فله وظيفتان:

(أ) يشكل جسـراً بين الحساسـية والفـهم، ويوحد «كثـرة الحدوس» وبذلك يجعل التجربة ممكنة.

(ب) يحول مواد الطبيعة بطريقة خلاّقة إلى أعمال فنية.

(٤) Phantasie (خيال ـ تخيل) من الكلمة اليونانية Phantasia (تخيل ـ القدرة على ادراك الظواهر). وهى الكلمة المألوفة التى تدل على «الخـيال الحى». وكثيراً ما يسـتخدمها الفلاسـفة من أمـثال («شلر») بالتـبادل مع «قوة الخـيال»، وإذا أردنا أن نقـيم تفرقـة فان «الفنتـازيا Phantasie فى العادة هى الأعلى أكثر مـن المَلَكَة الخلاّقة. ويرى «جان بول»[1] مثلاً أن «قـوة الخيال» هى فقط مولّدة ومتـداعية حتى الحيوان لديه مـثل هذه القوة، ما دام يحلم ويخاف من الأشيـاء. فى حين أن الفنتازيا Phantasie «تجعل الأجـزاء كلها فى كل واحد... وتـضع كل شىء فى شمـول كلى، وتجعل المطلق ولا تناهى الـعقل أشد قـرباً،

---

(١) «جـان بول» هو الاسم المتحـل للأديب الألمانى جان بول ريختـر (١٧٦٣ ـ ١٨٢٥) الذى ألفَّ الكثيـر من الروايات والقصص كما كتب في التربية والفلسفة والسياسة والوطنية [المترجم].

وأكثر حيوية أمام البشر الفانين»[1]. ويفرّق هيجل أيضاً بين التوالد السلبي والتداعي الآلي (وذلك هو قوة الخيال) وبين «الفنتازيا» الفنية الخلاّقة. ولكنه كثيراً ما يستخدم الكلمتين بالتبادل. وأحياناً يفرق المترجمون بينهما على أنهما «التخيل» و«الخيال»، أو الخيال المنتج والخيال الخلاّق.

ويعالج هيجل فى «موسوعة العلوم الفلسفية» (الجزء الثالث فقرات ٤٥١ ـ ٤٦٤): «الذاكرة»، و«قوة الخيال»، والاسترجاع» على أنها أطوار متتالية من «التمثل» (أو الصور الذهنية). ولقد استخدمت كلمة التمثل فى البداية بمعنى أوسع لتعنى «التمثل الباطنى» لكنها اكتسبت معنى «التصور كلما زادت أهميتها. وهو يشدد على ما يظنه المعانى الجذرية للكلمات. والجدير بالذكر أنه يأخذ كلمة erinnern لا لتعنى «يذكر» أو «يتذكر» بل لتعنى أن تجعل الشىء جوانياً (أن يتداخل). وعلى حين أن Sich erinnern أقل من الاسترجاع من جعل الشىء جوانياً أو انسحاب المرء إلى داخل نفسه أو يستجمع ذاته. وكثيراً ما كانت الكلمة تقابل Sich entäussern أى يتخارج عن ذاته. وهى كثيراً ما تستخدم حتى إذا لم تكن «الذاكرة» فى الصورة صراحة، لا سيما لتعنى رفع الكائن لشروطه أو لتوسطه؛ فالماهية، مثلاً، تنسحب إلى داخل ذاتها من تعقيدات الكيف... الخ. وتتضمن النزعة الشكية جوانية ذاتية كاملة. والتداخل الذاتى والتخارج الذاتى ـ طبقاً لوجهة نظر هيجل فى الجوانى والبرانى. كثيراً ما يكمل كل منهما الآخر أكثر من أن يعارضه. فالشخص يعمّق حياته الداخلية، وأفكاره... الخ. إلى الحد الذى يجعله يتخارج فى الكلام، والكتابة... الخ. (كثيراً كما هى الحال بالنسبة للماهية، ما يؤدى إدخال الذاكرة إلى الاشارة إلى الماضى). ويواصل هيجل ـ على العكس ـ استخدام كلمة «الذاكرة» لتدل على «الاسترجاع»، لكنه يستخدمها، عادة، مع مسحة من الجوانية. وهو يوافق أفلاطون على أن التعلم يتضمن «الذاكرة» أو «الجوانية الذاتية». لكن لا يتضمن التذكر بمعنى الاسترجاع. (ولاتتضمن كلمة Anamnésis اليونانية (الاسترجاع) أى (مسحة جوانية مشابهة).

استرجاع الحدث الماضى هو ـ بمعنى ما ـ جعل الحدث جوانياً: فالحدث هو ـ أن صحّ التعبير ـ بداخلى، وليس على مسافة ما منى فى الزمان والمكان. لكنى لكى أسترجع الحدث، لابد أن أكون قد جعلته جونياً فى زمن وقوعه، واكتسبتُ له ذكرى أستطيع بعد

---

(١) انظر: جان بول ريختر «الكتاب التمهيدي في علم الجمال» عام ١٨٠٤ ـ فقرة رقم ٦ و ٧ [المؤلف].

ذلك أن استرجعها. وهذه الذكرى لا تكون جوانية عن طريق استرجاعى لها كتخارج، مأخوذ من قاع الذاكرة. ومن هنا فان هيجل يأخذ كلمة. . Erinnerung لا لتعنى أساساً «الاسترجاع» بل جعل الحدس الحسى جوانياً بوصفه صورة Bild ـ صورة جُردِّت من الوضع العينى الزمانى ـ المكانى للحدس، لتأخذ مكاناً فى العقل (الذى له مكانه وزمانه الذاتى الخارجى). إلا أن الصورة زائلة وعابرة من الوعى. وهى بذلك تحتاج إلى الخيال لاحياء الصورة وإعادة انتاجها من جديد. وبذلك يكون الخيال على التوالى مولداً ومنتجاً، ومتداعياً وخلاّقاً.

لكن مهما كان الخيال خلاقاً فان صوره لا تزال هى صور الموضوعات التى حدسناها. ويتم التحرر من الحدس والصورة عن طريق التذكر. ويربط هيجل التذكر بالفكر، فاسم المفعول من الفعل «يفكر» هو «قد أصبح موضوع تفكير». ومن هنا كان التذكر يحمل نكهة «ما قد كان موضع تفكير». ومن هنا فان التذكر يسبق التفكير نفسه (الموسوعة الجزء الثالث فقرة ٤٦٥ ـ ٤٦٨).

فى رأى هيجل، فان التذكر هو فكر الذاكرة. وما دام التفكير فى رأى هيجل يتضمن اللغة، كان التذكر عبارة عن ذاكرة لفظية. ومن هنا فان للذاكرة عند هيجل ثلاثة أطوار:ـ

(١) ذاكرة الحفظ التى تحفظ الكلمات ومعانيها، وتمكننا من التعرف على الكلمات التى نلتقى بها كما تمكننا من فهمها.

(٢) الذاكرة المنتجة التى تمكننا من التفوه بألفاظ خاصة بنا.

(٣) الذاكرة الآلية وهى تعنى تذكر الكلمات بغض النظر عن معانيها، وتلك عند هيجل عملية تمهيدية أساسية للتفكير. فـفكرة الذاكرة التى تجعل الكلمات ومعانيها جوانية تواصل السير لتسيطر على فكرة «التذكر».

وتلعب الذاكرة دوراً حاسماً فى فكر هيجل لكن دور التذكر أقل منها. وليس من المعتاد، فى أماكن أخرى، التقيد بالذاكرة اللفظية. فالخيال ـ مثل «الفنتازيا» ـ يقوم بدور هام فى فلسفة الفن عند هيجل، مثلما كان يقوم بنفس الدور فى النظريات الجمالية الأخرى فى ذلك العصر ـ لا سيما فى فلسفة الفن عند كانط وشلنج. وينظر هيجل إليه على أنه يقوم بدور أساسى أيضاً فى الفلسفة. وهو فى نقده لـ «شولتسه» فى «المجلة النقدية» يلومه لأنه ذهب إلى أن الفيلسوف يستطيع أن يستغنى عنه.

ليست هناك كلمة ألمانية واحدة تغطي جميع استخدامات كلمة «الذهن Mind»، وانما هناك مجموعة من الكلمات المتداخلة الجديرة بالذكر منها كلمات. . Geist، و Seele، Gemüt.

(١) كلمة Gemüt تعنى فى الأصل: «الشمول الكلى» لمشاعر المرء، واحساساته، وأفكاره. ثم هى بعد ذلك تعنى «مستقر مشاعر المرء واحساساته... الخ». ولقد استخدم «ايكهارت» «وباراسيلوس» و«بوهيمى» هذه الكلمة لتعنى «الذهن» أو الروح بصفة عامة. وكذلك لتعنى الانسحاب إلى الداخل، أو الجوانية الروحية. وكانت كلمة Gemüt تشمل عند لينبتز وأتباعه: القدرة على التفكير أو الفهم والإرادة. واستخدمها كانط (وشلر) بمعنى واسع مماثل لتشمل: المشاعر، والاحساسات والأفكار: وهو يعرّفها بأنها القدرة على الاحساس والتفكير. ويقول أن صورتى الحدس (الزمان والمكان) تكمن فى Gemüt (الذهن).

وكانت Gemüt تعنى فى هذه المرحلة حداً أوسع من كلمة «الروح العقلى». لكن تحت وطأة الروح Geist (وأيضاً بالحاح من الرومانسية) ومفهوم الجوانى، والأعماق العاطفية المتضمنة عند الصوفية» ـ أصبحت استخدامات Gemüt (الذهن) هى المسيطرة وأن كان عصر التنوير قد كبتها. فقد زعم فشته أنه على حين أن الفرنسيين لديهم كلمة الروح Esprit فان لدى الألمان كلمة Gemüt (النفس، القلب، مستقر العواطف الدافئة على مستوى واسع). أما الرومانسيون من أمثال «نوفاليس Novalis» فقد رأوا أن القلب Gemüt هو مصدر الشعر: «فالشعر هو تصوير القلب بالألفاظ وتصوير العالم الداخلى فى شموله». «وإذا كان كل شيء فى النهاية يصبح شعراً» أفلا يصبح العالم فى النهاية قلباً أو روحاً؟» ويستخدم هيجل كلمة Gemüt بالمعنى الضيق الذى يجعلها «مستقراً للعواطف» ويربطها بعلم الجمال بصفة خاصة.

(٢) كلمة النفس Seele تناظر فى اليونانية كلمة Psuche وفى اللاتينية كلمة Anima وفى الانجليزية كلمة Soul. ويستخدمها هيجل بعدة طرق : ـ

(أ) فهو أحياناً يشير إلى «نفس العالم»، مشيراً إلى نظرية بدأها الفيثاغوريون، وأفلاطون في محاورة «طيماوس» كما أقرت الرواقية استخدامها، وكذلك أفلوطين، وبرونو، وشلنج). أن الكون ككل كائن عضوى تحييه نفس واحدة، إلا أن هيجل لم يوافق على هذه النظرة على الأقل فى كتبه المتأخرة [١].

(ب) النفس فى الفكر اليونانى لا سيما عند أفلاطون وأرسطو هى مبدأ الحياة. بمعنى أن كل شيء حى: كالحيوانات والبشر (أفلاطون)، وحتى النبات (أرسطو) له نفس. وتغطى كلمة Psuché اليونانية كل أنشطة النفس: التغذية والتناسل (أرسطو)، والادراك الحسى، والانفعال والعقل (أفلاطون، وأرسطو) وعندما يموت الكائن الحى يفقد هذه النفس. (أما السؤال عما إذا كانت النفس أو جزء منها، تبقى بعد الموت فهو سؤال موضع جدل ونقاش) ـ وقد أقرَّ هيجل هذا الاستخدام «للنفس» وبذلك نسب إلى النفس ما يُنسب عادة لكل ذى حياة: النبات والحيوان، والإنسان. لكن النفس Seele (الألمانية) ليست مثل النفس Psuché (اليونانية) تغطى جميع أنشطة النفس: فقط الأنشطة التى يشارك فيها الإنسان النبات والحيوان: الخصائص الجسمية، والتبدلات، والاحساس، والشعور، والاعتياد. (موسوعة العلوم الفلسفية ـ الجزء الثالث فقرات ٣٨٨ ـ ٤١٢). فهى تتقابل مع الوعى والروح Geist، والنفس بهذا المعنى ليست شيئاً، فهى ليست عنصراً مكوِّناً يمكن فصله عن الكائن الحى. ولم يكن لدى هيجل (مثل أرسطو)، أى ميل لأن ينسب إليها الخلود، فهى الحد الأوسط بين الروح والبدن.

(جـ) وكثيراً ما تُستخدم النفس على سبيل المجاز للجانب الجوانى الجوهرى فى الكائن الذى ليس حياً بالمعنى الحرفى.

(د) ديكارت (وأفلاطون أحياناً) ينظر إلى النفس على أنها جوهر متميز ترتبط بالبدن ويمكن أن تبقى بعد وفاته. ويميل أفلاطون إلى أن يرى النفس بهذا المعنى مسيطرة من الناحية العقلية والتصورية. أما عند ديكارت فهى عقلية حصراً، فى حين أن الحيوانات آلات بلا أنفس. أما «فولف» وغيره من أتباع «ليبنتز» العقليين فقد جعلوا النفس بهذا المعنى موضوعاً لدراسة خاصة يقوم بها علم النفس العقلى. فالنفس هى الذهن وقد تحول

---

(١) قارن «موسوعة العلوم الفلسفية) ـ الجزء الثالث فقرة رقم ٣٩١ [المؤلف].

(٢) المرجع السابق الجزء الأول ـ فقرة رقم ٣٤ اضافة [المؤلف].

إلـى شـيء ما. لكن الذهن ليس شيئاً فى رأى هـيجل: بل هو نشط أساساً أو هو «فعل مطلق»[1]. وهو يستخدم النفس بهذا المعنى فقط عندما يعالج آراء الآخرين[2].

(هـ) انتقد هيجل فكرة «النفس الجـميلة» (فى ظاهريات الروح الكتاب السادس C). وكان حيّ الضمير جداً حتى أنه لم يلطخ يديه بالفـعل على نحو حاسم لكنه التمس لنفسه العذر ليـصم أفعال الآخـرين بأنها خطأ ونفاق. فكل فـعل يستلزم فى رأى هيجل فـقدان البراءة لكـنها لخطيئـة أعظم الامتناع عـن الفعل ووصم الآخريـن بدوافع منحطة لاسيـما شخصيات تاريخ العالم. ولقد نشأ مفـهوم «النفس الجميلة» فى القرن السادس عشر على يد المتصوفة الأسبان، ثم ظهرعند «شافتسبرى» و«ريتشاردسون» على أنها «جمال القلب»، وعند «روسو» فـى «هلويز الجديدة» عام ١٧٦١ عـلى أنها «النفس الجـميلة Belle Ame ، ودخلت إلى الثقافة الألمانية على يد «فيلاند» على أنها «النفس الجميلة» أيضاً عام ١٧٧٤ . وهى تمثل عند «شلر» الانسجام المثـالى بين الجوانب الأخلاقية والجمـالية عند شخص ما، وكذلك الانسجـام بين الواجب والهوى. والكتاب السادس من قصـة جوته «تلمذة فلهلم مايستر» يتألف من «اعترافات النفس الجميلة».

(٣) لكلمة الروح Geist سلسلة من المعانى (انظر مصطلح الروح) فهى بمعنى الذهن Mind تشير أكثر إلى «الجوانب العقلية النشطة الفعالة للذهن. ويفرق هيجل فى الجزء الثالث من الموسوعة بين الروح: الذاتى، والروح الموضوعى، والروح المطلق، فالروح الذاتى هو الـروح الفـردى، وهو بدوره ينـقـسم ثلاثة أقـسـام: (أ) النفس (مـوضـوع الأنثـرويولوجـيـا). (ب) الوعى (مـوضـوع ظاهريات الـروح). (جـ) الروح مـوضـوع السيكولوچيا. وتشير النفس والروح إلى مستـويات مختلفة من النشاط النفسى فى حين أن «الوعى» و«الروح» يشيران إلى نفس المـستويات لكن من وجهة نظر مـختلفة: الظاهريات تدرس الذهن من حيث موضـوعاته القصدية، فى حين أن السيكولوچيـا تدرسه من حيث

---

(١) وفي ترجمتنا العربية ص ١٢٨ وبعدها [المترجم].

(٢) يقول هيجل: «لقـد جاهد العقليون في الوصول إلى الطبيـعة الداخلية للنفـس كما هي في ذاتهـا، على نحو ما تكون أمام الفكر. أمـا الآن فنحن لا نـسمع في الفلـسفـة إلا القليل عن النفس. فقد أصبح اللفظ المفضل هو الروح وهما لفـظان متمـايزان: فالنفس هي الحـد الأوسط بين الجسد والروح أو هي الرابطـة بين الاثنين. أما الذهن بوصفـه نفـسافهـو غارق في الجسمية والنفس هي المبدأ الذي يشيع الحـياة في الجسد» ويقـول أيضاً: أن الذهن نشط وفعال بنفس المعنـى الذي وصف به الفيلسوف الاسكولائي ـ يقصد تومـا الاكويني ـ الله بأنه فعل مطلق». الموسوعة ص ١٢٩ من ترجمتنا العربية [المترجم].

هو Gemüt وهذا المعنى يغطى النشاط النفسى كله. وبالمعنى الضيق الموجود فى (د) ـ فانه يستبعد «النفس» لكنه لا يزال يغطى مدى واسعاً. وهو ينقسم انقساماً فرعياً إلى الذهن النظرى، (الذى كثيراً ما يسميه هيجل «بالذكاء») والذهن العملى: «الذهن الحر»، أو الإرادة الحرة. وينظر إليه على أنه الحد الثالث (موسوعة الجزء الثالث فقرة ٤٨١ ـ ٤٨٢) الذى يؤدى إلى الروح الموضوعى. والذهن النظرى يشمل الحدس، والتصور (الاسترجاع، الخيال، والذاكرة) والتفكير. ويشمل الذهن العملى: (الشعور العملى، والدوافع، والخيال، والذاكرة). والتفكير، وفعل الإرادة والسعادة.

ومن هنا كانت كلمة الروح «هى الكلمة الرئيسية للذهن عند هيجل: وهى تختلف عن «الأنا» رغم أن أى روح، بهذا المعنى، هى «أنا»، وأى «أنا» هى روح. وهو يتصور «الأنا» على أنها منسحبة إلى ذاتها لترتبط بنفسها، فى حين أن «الروح» تتخارج فى قدرات وأنشطة متنوعة. ويهاجم هيجل باستمرار النظرة إلى الذهن على أنه يتألف من مجموعة من المَلَكَات، والقوى، والقدرات: ـ

(١) القدرات المتنوعة لا تنتمى فحسب إلى كائن مفرد، بل تشكل بنية هيراركية (تصاعدية)، كل مرحلة فيها تؤدى إلى المرحلة التالية.

(٢) الذهن أساساً نشاط. ولا يمكن لقدراته أن تخلد إلى الخمول كلها فى وقت واحد. (وهو يدرس النوم والأحلام فى الموسوعة الجزء الثالث فقرة ٣٩٨ اضافة).

(٣) لا تتميز القدرات بعضها عن بعض؛ فالواحدة منها ـ مثلاً ـ ينخرط فى نشاط عملى هام بدون تصور نظرى للهدف. والعكس: التفكير ذاته عبارة عن نشاط عملى.

الكلمات الألمانية الثلاث «للأخلاقية» مشتقة من كلمة «العرف». فكلمة Ethik مأخوذة من الكلمة اليونانية Ethos. والكلمة الألمانية Moralität من الكلمة اللاتينية Mos (والجمع Mores). والكلمة الألمانية Sittlichkeit من الكلمة الألمانية Sitte. لكن فقط فى حالة Sittlichkeit (الأخلاق الاجتماعية) ـ يشدد هيجل على أصل الكلمة. فكلمة Ethik لم يكن تعنيه كثيراً، لكنه يستخدمها أحياناً لتغطى المجالين معاً: مجال الأخلاق الاجتماعية، وأخلاق الفرد وهو يستخدم بانتظام كلمة Moralität لتعنى الأخلاق الفردية خصوصاً كما يتصورها كانط.

ويشارك هيجل كانط ايمانه فى أنه لكى تكون أخلاقياً، لابد أن تكون عقلانيًا. وأن العقلانية هى المحور المركزى لطبيعة المرء. ولذلك فلكى تكون أخلاقياً فلابد أن تكون حراً. لكنه يعترض على (ما ظنَّ أنه) سمات معينة أخرى فى فكرة كانط: وهو أن العقلانية التى تؤسس الأخلاق هى فكر المرء العقلانى الخاص. بدلاً من العقلانية المتجسّدة فى مؤسسات مجتمعه. وأن هناك تعارضاً حاداً بين العقل (أو الواجب) والميل أو الهوى، وأن الأخلاق هى موضوع ما ينبغى على المرء أن يقوم به، وأنها تتضمن سيراً لا نهاية له نحو الخير الأقصى. فالأخلاق الفردية ـ عنده ـ هى طور أعلى فى التطور البشرى من الأخلاق الاجتماعية عند اليونان، نظراً لأنها تعمل على تدعيم الوعى الذاتى. وفى صورة معدّلة: هى سمة جوهرية فى الدولةالحديثة. لكنها لابد أن تكون تابعة للأخلاق الاجتماعية، ومحصورة فى الجانب الأكبر منها فى القبول النظرى لمعايير المجتمع ومؤسساته. (وفى بحثه عن «القانون الطبيعى» ترتبط الأخلاق الفردية بالطبقة البرجوازية).

ترتبط الأخلاق الفردية بعدد من الأفكار الأخرى: كالإرادة، والواجب، والخير، فى مقابل الشر أو السوء، وبالفضيلة فى مقابل الرذيلة. كما ترتبط بالمسئولية، والضمير، وما ينبغى أن يكون. ويعالجها هيجل بطرق مختلفة:ـ

(١) ما ينبغى أن يكون مرفوض، نظراً لأنه يرتبط فى رأى هيجل بروابط لا تنفصم

مع الأخلاق اليوتوبية الفردية التى لم تتحور. ومن هنا فليس له مكان فى الأخلاق الاجتماعية.

(٢) جانب من أخلاق الاخلاص القلبى مقبول، نظراً لأنه يقوم بدور فى الأخلاق الاجتماعية، كما يلعب دوراً فى النسخة الحديثة المعقدة: فهناك إلى جانب الواجبات الأخلاقية، والواجبات القانونية والاجتماعية - أخلاق تلحق بالأدوار التى يقوم بها المرء فى نسق الحياة الأخلاقية، والفضائل الأخلاقية، مطلوبة لانجاز الواجبات الأخلاقية والاجتماعية، لا فقط بسبب واجبات الأخلاق الفردية أو أخلاق الضمير.

(٣) لبعضها وضع ضعيف، وإن كان مضموناً، فى الأخلاق الاجتماعية الحديثة بفضل عنصر الأخلاق الفردية الموجود فيها. رغم أنها لا تلعب أى دور فى الأخلاق الاجتماعية بما هى كذلك.. يقول هيجل أن الأخلاق الاجتماعية عند اليونان كانت تخلو من الضمير، فمكان الضمير انما يوجد فى الحياة الخاصة بالفرد فى الدولة الحديثة. ويربط هيجل بين الضمير واليقين الذاتى، وهو سمة من سمات الحياةالحديثة لا يمكن حذفها[١]. غير أن الضمير الأصيل، فيما يرى هيجل، هو النية فى أن تريد ما هو خير بطريقة موضوعية. والنية هى الموقف الأخلاقى الداخلى عند المرء وميله وشعوره. وهو يمكن أيضاً أن يكون موقفاً سياسياً: فالمشاعر السياسية هى الوطنية[٢].

وتشدد الأخلاق الفردية [أخلاق الضمير] - على خلاف الأخلاق الاجتماعية - على النية والإرادة الداخلية للفاعل، فى مقابل سلوكه الخارجى ونتائجه. وهكذا نجد فى الأخلاق الاجتماعية البسيطة عند اليونان، فيما يرى هيجل، أن الذنب والمسئولية يُنسبان إلى فاعل (مثل أوديب) على ما فعل (قتل والده) بغض النظر عن معرفته أو نواياه. أما فى الأخلاق الفردية [أو أخلاق الضمير] فى مقابل ذلك. فان الفاعل لا يكون مسئولاً إلا عن نواياه، وعن ذلك الجانب من فعله الذى كان يستهدفه هذا الفعل، وبذلك يعترف هيجل «بحق المرء فى أن يعرف».

---

(١) عندما يدرس هيجل موضوع الضمير Gewissen ، فانه يستفيد من التشابه اللفظي مع الكلمة الألمانية Gewissheit التي تعني اليقين Certainity. وهذا التشابه غير موجود بين الكلمتين لا في اللغة العربية ولا في اللغة الانجليزية، وإن كان علينا أن نضع هذا الارتباط في ذهننا باستمرار حتى نستطيع فهم فكرته. قارن ص ٢٩٥ من ترجمتنا لكتابه «أصول فلسفة الحق». [المترجم].

(٢) قارن «أصول فلسفة الحق» ص ٥١١ من ترجمتنا العربية [المترجم].

لكنه لا يعتقد أن المرء يمكن أن يتبرأ من مسئوليته عن جميع النتائج التى لم يكن يقصدها أو يتنبأ بها فى أفعاله.

وبالمثل تختلف أخلاق الضمير عن الأخلاق الاجتماعية فى موقفها تجاه الخير. فالصفة «خيرّ» تقابل كلمات متعددة أكثرها أهمية هنا هى «الشرير» و«السىء». وتتداخل معانيها غير أن«الشر» و«الشرير» أكثر استخداماً، فى العادة، فى حالة الشر الأخلاقى. فى حين أن «السىء» تشير إلى ما هو دون المعيار من غير أن يرتكب غلطة خاصة به. ومن هنا فأننا نجد "نيتشه" يريد أن يتجاوز التعارض بين "الخير" والشر" ليحل محلهما التعارض بين "الخير" والسىء"، وهو ما كان فى رأيه التقابل المركزى فى المجتمعات البطولية قبل المسيحية التى كانت تفتقر إلى الترابطات الأخلاقية بين الخير والشر. ولقد استبق هيجل الكثير من فكر نيتشه فى هذا الموضوع، لكنه كان يميل أكثر من "نيتشه" إلى السماح بمكان للتقابل بين الخير والشر فى الأخلاق الاجتماعية الحديثة. وإن كان هيجل قد أحدث ثلاثة تعديلات فى وجهة النظر الأخلاقية بين الخير والشر:-

(١) كما أن أخلاق الضمير لا تحدد المسئولية إلا بناء على النوايا والإرادة. فإن الخير والشر لا يقعان إلا فى الإرادة والنية، أو أساساً فى النوايا والإرادة. فقد ذهب كانط مثلاً إلى أن الإرادة الخيرة : هى وحدها خيّرة بلا شروط. فيما وضعها هيجل بالمقابل، أساساً فى السلوك الواضح الظاهر.

من ناحية لأن التعبير الخارجى هو وحده الذى يُكسِبُ الإرادة طابعها المعيّن، ومن جهة أخرى لأن أى جريمة أو عمل وحشى يمكن تبريره بالنية الطيبة أو أى مبرر أو أساس طيب أو خيّر.

(٢) تميل أخلاق الضمير إلى أن ترى الخير على أنه شىء ما ينبغى انجازه والحالة الراهنة سواء أكانت حالة شخص أو مجتمع أو البشرية ككل هى حالة شريرة انْ قليلاً أو كثيراً. ويرى هيجل على العكس أن الخير لا بد أن يتحقق فى الحالة الراهنة أى فيما هو واقعى.

(٣) أحد الأسباب التى جعلته يؤمن بأن الخير متحقق بالفعل هى أنه على حين أن أخلاق الفرد تميل إلى أن تضع تقابلاً حاداً بين الخير والشر وتعتقد أن تحقق الخير، يقتضى حذفاً كاملاً، أو هزيمة تامة للشر. فإن هيجل يعتقد أن الشر موجود بالضرورة فى الخير، والمطلوب من الخير اخضاع الشر له أو التخفيف من حدته وليس حذفه تماماً. وتظهر هذه النظرية على مستويات مختلفة من تفكيره:-

(أ) من الممكن أن يكون المرء خيراً أخلاقياً فقط وليس بريئاً تماماً، إذا ما اختار الخير بحرية. لكن ذلك يعنى أن المرء حر أيضاً فى أن يختار الشر، وإذا حُذف هذا الامكان، فَقَد المرء إمكان أن يكون خيراً. (ويفسر هيجل قصة السقوط على أنها تصف صعوداً وليس سقوطاً، نظراً لأنها تنطوى على اكتساب لمعرفة الخير والشر التى هى شرط للخيرية فى مقابل البراءة)[1].

(ب) ميولنا وانفعالاتنا الطاغية التى هى فى نظر الأخلاق أصل الشر، لا ينبغى محاربتها، واقتلاعها فى النهاية، بل ترويضها وجعلها تجرى فى قنوات الأخلاق الاجتماعية وما فيها من نظم وعادات. بحيث تروّض الشهوة لتصبح حباً بين الزوجين ويتم اشباعها عن طريق الزواج ... الخ.

(جـ) الفعل الصادر عن قرار حاسم ينُم عن الشخصية ككل. بما فيها من مثل بقدر ما فيها من انفعالات طاغية. وعلى نحو ما اعترض هيجل على "النفس الجميلة" فإنه هنا يذهب إلى أن الفعل لا مندوحة له من الوقوع فى مخاطر الشر. فلا شىء عظيم قد تحقق فى العالم بغير عاطفة أو انفعالات طاغية[1].

ويعترض هيجل بصفة خاصة على التقييم الأخلاقى لعظماء التاريخ عن طريق المعايير الأخلاقية المألوفة. فمثل هذا التقييم كثيراً ما لا يكون، فيما يرى هيجل، خاصاً بالأخلاق الفردية (أخلاق الضمير)، فى معارضة الأخلاق الاجتماعية.

صحيح أن الأخلاق الفردية أو أخلاق الضمير ـ على خلاف الاخلاق الاجتماعية ـ على الأقل كما يراها كانط ـ لا تتغير عبر التاريخ، وأنها تقيّم النوايا لا الأعمال. غير أن أعمال عظماء الرجال كثيراً ما تنتهك كلاً من الأخلاق الاجتماعية والأخلاق الكانطية على حد سواء.

وفى حالة عظماء الرجال كان هيجل يتجاوز موقف الأخلاق الفردية والأخلاق الاجتماعية، ويتبنى موقف "تاريخ العالم". لكنه لا يزودنا بأى معيار واضح لنقرر ما إذا كان الشخص ينبغى أن يُحكم عليه من هذا المنظور أو أكثر بمعايير العرف والتقاليد.

❑❑❑

---

(١) راجع تحليل هيجل لقصة السقوط فى موسوعة العلوم الفلسفية ص ١١١ من ترجمتنا العربية (المترجم).

(٢) هذه العبارة ذكرها هيجل في "فلسفة التاريخ" وهو يرد على المؤرخين الذين يسعون إلى تبرير الأعمال العظيمة عن طريق العواطف والانفعالات قارن مثلاً ص ١٠٣ من ترجمتنا للعقل في التاريخ (المترجم).



الطبيعة وفلسفة الطبيعة

Nature and Philosophy of Nature

لفظ الطبيعة الألمانى Natur مأخوذ من الكلمة اللاتينية Nature وهى فى النهاية مأخوذة من الفعل Nasci (يولد، ينشأ، يظهر) الذى يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالطبيعة. وهو يعنى "مايظهر، أو ينمو دون مساعدة من الخارج، كما يعنى الخلق أو العالم" وهو يدل، فى معناه الثانوى، على الماهية، والطابع ... الخ كما هى الحال فى تعبير "الطبيعة البشرية"، والطبيعة ـ بالمعنيين معاً، كثيراً ما تعارض "الثقافة"، و"ثقافى" كما تعارض "الفن" أو الصنعة والصناعى. والطبيعة بالمعنى الأولى تعارض "الإنسان"، وكذلك ما هو إنسانى بصفة خاصة، كما تعارض "الروح" وما هو "روحى". (وفى نهاية القرن التاسع عشر كان تعبير "العلوم الطبيعية" يعارض ما ترجمه "جون ستيوارت مل "أصلاً" "بالعلوم الأخلاقية أو الأدبية".

ولقد خصص هيجل الجزء الثانى من موسوعة العلوم الفلسفية للفلسفة الطبيعية، أو فلسفة الطبيعة. فى مقابل "المنطق" (الذى عرضه فى الجزء الأول من الموسوعة) و"فلسفة الروح" (التى عُرضت فى الجزء الثالث). ولقد ظهر تعبير "فلسفة الطبيعة" لأول مرة عند "سنيكا". لكنه كغيره من القدماء لم يضع تفرقة بين "العلم"، و"الفلسفة" (الطبيعية). فضلا مندمجين فى تعبير "فلسفة الطبيعة" الذى طبقه "نيوتن" وخلفاؤه من الإنجليز على علمى الطبيعة والكيمياء. لكن فى القرن الثامن عشر ميّز "فولف" وأتباعه (بما فى ذلك كانط) بين الفيزياء النظرية (فلسفة الطبيعة) وبين الفيزياء التجريبية (أو العلم الطبيعى):

فالعلم الطبيعى يقوم على وقائع تجريبية، فى حين أن فلسفة الطبيعة تفحص مشكلات عامة تتعلق بالطبيعة والتصورات العامة التى يمكن أن تنطبق عليها. ويناقش هيجل فى الموسوعة - الجزء الأول - فقرة ٣٥ واضافة - موضوع "الكسمولوجيا" كأحد أقسام الميتافيزيقا عند "فولف"[١]. وقد درس كانط فى كتابه "الأركان الميتافيزيقية للعلم الطبيعى" (عام ١٧٨٦) المبادئ القبلية Apriori للعلم الطبيعى، والتصورات العامة مثل: المادة، والقوة، والحركة.

غير أن كانط لم يحصر نفسه فى الافتراضات السابقة للعلوم الطبيعية. بل حاول أيضاً أن يقيم قبلياً نظريات علمية مثل النظرية التى تقول أن المادة تتألف من قوتى الطرد والجذب.

غير أن شلنج سار أبعد من كانط من هذه الزاوية، فقد ذهب فى كتابه "أفكار حول فلسفة الطبيعة" (عام ١٧٩٧) إلى أن "فلسفة الطبيعة" تبدأ من مبادئ ذاتية معينة، ومن ثم تستطيع الاستغناء عن أى قيادة أو إرشاد من عالم الظاهر. كما يرى شلنج أن فلسفة الطبيعة على خلاف العلوم الطبيعية - تعالج الطبيعة على أنها حيّة وخلاقة، ولكى يعبّر عن ذلك فقد اعتنق تصور العصور الوسطى واسبنوزا لفكرة "الطبيعة الطابعة" (أو الطبيعة الخلاّقة). فى مقابل "الطبيعة المطبوعة" (أو الطبيعة المخلوقة). وتتألف الطبيعة - مثل مملكة الروح - من مراحل أو مستويات يسميها شلنج "بالقوى" أو "الامكانات"، لكنها لا تتبع كل منها الأخرى فى الزمان. مراحل الطبيعة تقريباً، متوازية مع مراحل الروح، وهو يعتقد أن الطبيعة ليست سوى عقل انقلب إلى وجود صُلب، كيفياته هى إحساسات انطفأت وتحولت إلى وجود. والأجسام هى ادراكاته الحسية التى قُتلت انْ صحَّ التعبير". (انظر كتاب شلنج : "أفكار حول فلسفة الطبيعة").

وكان لفلسفة الطبيعة عند شلنج أثر ملحوظ فى فلسفات : أوكن[٢]، وستفينز[٣]، وشوبنهور، وهيجل.

---

(١) راجع ترجمتنا العربية للموسوعة ص ١٣٠ ومابعدها (المترجم).

(٢) لورنز أوكن Lorenz Oken (١٧٧٩ - ١٨٥١) عالم طبيعة وفيلسوف ألمانى حاول توحيد العلوم الطبيعية فى أفكاره النظرية. وكان له دراسات فى بنية الخلية عند الكائن الحى (المترجم).

(٣) هنرك ستيفنز Henrik Steffens (١٧٧٣-١٨٤٥) عالم طبيعة وفيلسوف ألمانى، كان استاذاً بجامعات : هاله، وبرسلو وبرلين. جمع بين الأفكار العلمية وميتافيزيقا المثالية الألمانية (المترجم).

وكثيراً ما انتقد هيجل فلسفة الطبيعة عن شلنج، لاسيما لاستخدامه المماثلات الخيالية، لكنه أقرَّ تماماً دعوى شلنج القائلة بأن الطبيعة عقل أصيب بالتحجر[١]. وتشبه معالجته معالجة شلنج من حيث الغرض الشامل وتنفيذه فى آن معاً. وتتميز فلسفة الطبيعة عن فلسفة العلم: فموضوعها الأول هو الطبيعة بما هى كذلك، وليس العلوم الطبيعية. لكن لم يزعم شلنج ولا هيجل دراسة الطبيعة فى استقلال عن العلوم الطبيعية. فدعواهما باشتقاق الطبيعة ـ أو الحقائق العامة عنها ـ بطريقة قبلية apriori لا يستلزم القول بأنه كان فى استطاعتهما القيام بذلك ما لم يمدهما علماء الطبيعة بالمادة [٢].

والعلاقة بين الطبيعة والفكرة المنطقية أو بين المنطق وفلسفة الطبيعة، موضع نقاش وجدل. فالفكرة المنطقية فى نهاية كتابه "علم المنطق" تحرر نفسها وتترك نفسها تنتقل بحرية أى بإنحلال حر لكى تحدد على أنها تخارج أو حدس حسى للفكرة[٣]. وكلمة Entschluss (تحويل ـ تصميم) مأخوذة من الفعل entschliessen الذى كان يعنى فى الأصل "ينطلق ـ يبدو للعيان" ولا يزال المقطع ent يعنى فى بعض الكلمات التى يرد فيها قوة الانفصال. لكنها كانت فى عصر هيجل تعنى "يصمم ـ يقرر"، ومن ثم كان استخدامه لهذا المصطلح يحمل نغمة تشبيهية ولاهوتية. والانتقالات التى تتم من المنطق إلى الطبيعة تختلف عن الانتقالات التى كانت تتم داخل مقولات المنطق. (كلمة الانتقال هنا تعنى، يعبر، ينتقل، يذهب إلى). ومن هنا فإن الفكرة المنطقية لا تتحول مباشرة إلى "حياة" ـ مرحلة الطبيعة. وهى الضد الواضح لأعلى أطوار المنطق، لكنها تعود إلى بدايتها ان صحً التعبير ـ التى بدأت منها وتصبح الوجود المحض للمكان. ثم تمر بالأطوار التالية :

---

(١) "يمكن ان نقول عن الطبيعة أنها نسق من الفكر اللاوعى. أو أن نقول عنها ـ على حد تعبير شلنج ـ أنها عقل أصيب بالتحجر، ولذا فيستحسن لتجنب سوء الفهم أن نستخدم صور الفكر بدلاً من التفكير الملتبس الدلالة" ص ١٠٠ من ترجمتنا العربية لموسوعة العلوم الفلسفية (المترجم).

(٢) يقول هيجل "العلوم التجريبية لا تتوقف عند مجرد ملاحظة السمات الفردية لأية ظاهرة ... وإنما هى تمد الفلسفة بمواد تقوم هى بإعدادها لها فى صورة اطراد عام... ومن هنا فإن الفلسفة مدينة فى تطورها للعلوم التجريبية ..." موسوعة العلوم الفلسفية ص ٧٠ ـ ٧١ من ترجمتنا العربية. (المترجم).

(٣) "الفكرة وهى تستمتع بحرية مطلقة لا تنتقل إلى الحياة فحسب... بل تقرر ـ فى حقيقتها المطلقة ـ أن تترك اللحظة الجزئية تخرج منها أو تترك تعينها الأول... يتخارج بحرية على هيئة الطبيعة..." الموسوعة ص ٤٧٦ من الترجمة العربية (المترجم).

الميكانيكا (المكان، والزمان، والمادة، والحركة، والآلية المطلقة أعنى نظام الكواكب). ثم الفزيقا (متنقلة من الضوء إلى العمليات الكيمائية). وأخيراً الفزيقا العضوية (الأرض بوصفها كائناً حياً، وحياة الكائن الحى). وتنتقل كل مرة إلى المرحلة التى تليها بطريقة مماثلة لانتقال كل مقولة من مقولات المنطق إلى الأخرى والطبيعة عند هيجل ليس لها تاريخ: فالمخلفات المتحجرة لم تكن قط حيّة. لكن هيجل - مثل شلنج - ينظر - باستمرار - نظرة روحية إلى ظواهر مثل: الضوء، والمغناطيسية. وهناك ثلاثة أسباب لذلك :

السبب الأول : انه طبقاً لمثالية هيجل الشاملة، فإن الطبيعة على الرغم من أنها ليست نتاجاً لذهن متناه، فإنها لابد أن تحمل دلالات روحية، فهى عقل، لكنه أصيب بالتحجر.

السبب الثانى : أن فلسفة الطبيعة لا تستهدف تزويدنا بمعلومات عن الطبيعة، وإنما هى تطالب باستردادها من أجل الروح، أو برفعها أو التغلب عليها، أو ازالة اغترابها عن الإنسان (أو اغتراب الإنسان عن الطبيعة).

إن القيام بمكتشفات عن الطبيعة وجعلها تصورية بطريقة مقنعة ليس إلا أحد الطرق لإزالة هذا الاغتراب. وهناك طريقة أخرى أكثر اقناعاً وكفاية هى أن نبيّن أن منتجات الطبيعة وعملياتها، تشبه عمليات الروح أكثر مما تشبه الذرات الجامدة أو التفاعلات الآلية التى نسبها "نيوتن" إلى الطبيعة.

والسبب الثالث : هو أن أحد أهداف فلسفة الطبيعة أن تبيّن لنا كيف أن الروح ، لاسيما الروح الذى يلاحظ الطبيعة، ينبثق من الطبيعة. ولا يمكن أن يحدث ذلك إذا ما كانت الطبيعة لا تحتوى إلا على كائنات وعمليات غريبة تماماً عن الروح. أو إذا ما كنا نصر على وضعها فى تصورات أو جعلناها تصورية بطرق لا يمكن أن تنطبق على الروح ذاتها. ومن هنا فقد كانت فزيقا "نيوتن" تفترض ضمناً وجود هوة لا يمكن اجتيازها بين الطبيعة والروح.

غير أن هدف فلسفة الطبيعة عند هيجل ومضمونها غير واضح من عدة زوايا:-

(١) فهل موضوعها هو ببساطة الطبيعة بما هى كذلك، أو الطبيعة كما يراها علماء الطبيعة ؟

يوحى برنامج هيجل الشامل بإجابات متضاربة. فالطبيعة التى تنبثق من الفكرة المنطقية والتى تسبق انبثاق الروح لا بد ببساطة أن تكون الطبيعة بما هى كذلك. دون أن يفسدها تفكيرنا البشرى فيها.

ومن ناحية أخرى فإن هيجل لم يستطع أن يزعم، وما كان له أن يفعل، أنه إنما يصف الطبيعة بما هى كذلك مستقلة عن الفكر السابق عنها أكثر مما يصف التاريخ بما هو كذلك مستقلاً عن المؤرخين السابقين. (وهذه الحالات تختلف من حيث أنه لا يمكن أن يكون هناك تاريخ من دون كتابات تاريخية معاصرة، فى حين أن وجود الطبيعة لا يفترض سلفاً وجود علم طبيعى ...) فهيجل ينظر إلى نفسه على أنه مكمّل لعلماء الطبيعة، فهو ينظم النتائج التى وصلوا إليها ويضعها فى نسق موحد. وينتقد أحيانا ما فى تصوراتهم من نقص. (وهيجل ـ على خلاف كانط ـ لم يكن عالم طبيعة، فهو فى العادة يحصر نفسه فى دعم احدى النظريات السائدة مثل نظرية "كبلر" فى حركة الكواكب، أو نظرية "جوته" فى الضوء، ضد نظرية أخرى، فى الغالب النظرية النيوتونية بصفة عامة).

(٢) إلى أى حد تعارض ظواهر الطبيعة أو الحقائق عنها بالضرورة أو قبليا الحادث أو العرضى؟

كثيراً ما يوحى هيجل بأن الاجراء الذى يقوم به هو مقارنة الظاهر بالتعين التصورى (انظر مثلاً الجزء الثانى من الموسوعة فقرة رقم ٣٢٣ ـ إضافة) مما يعنى أن هناك مخططاً ضرورياً وعاماً للطبيعة، لكن تفصيلات تحققه هى حادثة أو عارضة. لكنه لم يقدم تفسيراً واضحاً: أين (ولماذا) يوضع الخط الفاصل بين المخطط التصورى والتفصيلات التجريبية.

(٣) فلسفة الطبيعة كما سبق أن أشرنا هى جزء من المسار الشامل لرفع الطبيعة أو التغلب عليها. ولقد كان هيجل أقل إفتتاناً بالطبيعة عن شلنج، فمال إلى أن يرى الروح فى صراع مع الطبيعة، بدلاً من أن يرى فيها تطوراً هادئاً، وهو يتفق مع "هوبز" ضد "روسو" فى أن حالة الطبيعة هى "حرب الكل ضد الكل" ـ وهى حالة تحتاج الحضارة إلى التغلب عليها، كما رأى أن هذا المسار تعكسه الأساطير اليونانية فى معركة الآلهة ضد التيتان[1]. إلا أن التغلب على الطبيعة يقتضى عدة جدائل لم يميّز هيجل بينها بوضوح:-

---

(١) التيتان Titans أو المردة أو الجبابرة هم الذين قاتلهم زيوس كبير الآلهة ـ في الميثولوجيا اليونانية ـ لينفرد بعرش الأولمب وقد استمرت الحرب عشر سنوات. إلي أن تمكن زيوس من الانتصار عليهم بواسطة الصواعق. ثم ألقى بهم في "ترتاروس" أو في مناطق العالم السفلى. ثم قسم العالم بينه وبين أخوته عن طريق القرعة فكانت السماء من نصيبه. والبحر من نصيب بوزيدون. والعالم السفلى من نصيب هادس" راجع كتابنا معجم ديانات واساطير العالم المجلد الثالث ص ٤٩٣ ومابعدها ـ مكتبة مدبولي القاهرة عام ١٩٩٦ (المترجم).

(أ) هناك معنى تتغلب فيه الطبيعة على نفسها على الأقل إلى الحد الذى تستطيع فيه من دون مساعدة منها أن ترتفع فوق مستوى المكان المفضى إلى مستوى الحيوان الحى وموته، لتصل إلى حافة الروح ذاتها.

(ب) العلم وفلسفة الطبيعة يكتشفان ـ على نحو متقارب ـ أن الطبيعة أقل غُربة مما نظن نحن، عندما يكتشفان أنها تحتوى على ظواهر تشبه الروح مثل الضوء كما تحتوى على الذرات والزلازل.

(جـ) التفكير فى شىء ما، فى نظر هيجل ويغيّره فى الحال : ومن هنا فإن إكتشافنا للطبيعة وجعلها تصورية، لا يبيّن فحسب أن الطبيعة ليست غريبة تماماً، بل يجعلها أقل غربة. (ويكشف العلم والفلسفة عن حقيقة الطبيعة فيما يقول هيجل، بالمعنى الذى يقصده هيجل، والمعنى المألوف لهذه الكلمة فى وقت واحد).

(د) الأنشطة العلمية تجعل الطبيعة أقل غربة عن طريق تحويلها مثلاً إلى حدائق ومتنزهات، وبانتاج منتجات صناعية، ومجموعات اجتماعية تعزلنا عن قسوة الطبيعة الفجة.



كلمة Notwendig وكلمة Notwendigkeit تعنيان على التوالي "ضروري" ، و"ضرورة" . وهما يقابلان möglich (ممكن أو محتمل) و möglichkeit (امكان ـ احتمال) من الفعل Mögen (يمكن ، قد، ربما، يُحتمل... الخ) . مع zufall (فرصة ـ حادثة)، Züffig (عرضي، حادث) ومنها العرضية والحدوث. وترتبط هذه الكلمات في الفلسفة غير الهيجلية على النحوالتالي :

إذا كان شيء ما ممكناً فإنه ربما كان موجوداً بالفعل وربما لايكون. وإذا لم يكن موجوداً بالفعل فإنه يكون ممكناً فحسب. وإذا كان موجوداً بالفعل، فربما كان حادثاً (بمعنى أن يكون من الممكن أن يوجد أو أن لا يوجد) أو ضرورياً (بمعنى أنه ليس من الممكن بالنسبة له أن لا يكون موجوداً). لكن ما هو ضروري ليس موجوداً بالفعل علي الدوام : فقد يكون الشيء ضرورياً (أي لا يمكن الاستغناء عنه، بمعني أن يكون شرطاً ضرورياً لشيء ما، فمثلاً لحقيقية نظرية هندسية أو أن يكون شرطاً ضرورياً للوجود الفعلي للأوضاع القائمة، لكنه لم يتحقق (وفي هذه الحالة فإن ما هو شرط له لايمكن أن يكون موجوداً بالفعل أو صادقاً كذلك). استخدامات هيجل للكلمات متأثراً بأرسطو في المقابلة بين ما هو موجود بالفعل، وما هو موجود بالقوة. ولقد فحص هيجل فكرة الضرورة باستفاضة في كتابه "علم المنطق". وبإيجاز في "موسوعة العلوم الفلسفية" [١] فقرة ١٤٣ ـ ١٤٩ ويسير شرحه على النحو التالي:-

يبدأ هيجل بالإمكان الصوري (أو الاحتمال المنطقي)، فالشيء يكون ممكناً من الناحية الصورية ـ تبعاً لمنطق فولف في ذلك الوقت ـ إذا لم ينطوى على تناقض. وما هو ممكن يتساوى بانتظام مع ما يمكن التفكير فيه. والأمثلة التي يسوقها هيجل هي : من الممكن أن يسقط القمر على الأرض هذه الليلة. ومن الممكن أن يتحول السلطان إلى بابا[٢].

(١) راجع ترجمتنا العربية للموسوعة ص ٣٥١ ومابعدها (المترجم).

(٢) لأنه بما أنه إنسان فإنه يمكن أن يتحول إلى المسيحية ويصبح قساً كاثوليكيا ـ المرجع السابق ص٣٥٣ (المترجم).

وعلى خلاف المناطقة التقليديين الذي ذهبوا إلي أن عبارة "هذا الشيء مربع ودائرة معاً" عبارة مستحيلة، فإن هيجل يؤكد أن كل شيء ممكن من الناحية الصورية. وهناك ثلاثة أسباب لذلك :

السبب الأول : أن الزعم بأن كل شيء ممكن من الناحية الصورية ينطوي على تجريد كائن ما عن ظروفه الراهنة المحيطة به (مثل تجاهل وقائع عن القمر لا تتفق منطقياً مع سقوطه على الأرض). والشخص الذي يزعم استحالة أن يكون الشيء مربعاً ودائرة معاً لم يقم بعملية التجريد الكافية، فحتى لو كان مربعاً بالفعل، فإن من الممكن له أن يكون دائرة.

السبب الثاني : إنَّ هيجل مَعنيٌّ هنا بإمكان الأحداث أو الحالات الواقعة أكثر من اهتمامه بالقضايا.

السبب الثالث : أنه مهتم ـ كما توحي الأمثلة التي يسوقها ـ بإمكانات المستقبل، فمن الممكن لهذا الشيء الذي هو الآن مربع أن يصبح دائرة.

ليس فقط أن كل شيء ممكن، بل العكس صحيح، طالما أن أي شيء عيني ينطوي على تعارض وتناقض (فالمادة تنطوي مثلاً علي الجذب والطرد معاً)(١). فكل شيء مستحيل من الناحية الصورية. وبذلك فإن الاحتمال الصوري ـ في رأي هيجل ـ هو فكرة فارغة على نحو فريد.

(٢) المناطقة التقليديون (مثل كانط) كان لديهم فكرة عن الضرورة الصورية تتسق مع الامكان الصوري : فالضرورة الصورية هي ما لايمكن أن يكون أو التي يكون سلبها مستحيلاً من الناحية الصورية. غير أن إيمان هيجل بأن كل شيء ممكن من الناحية الصورية حرمه من هذه الفكرة. ومن هنا نراه يواصل السير إلى الوجود بالفعل الصوري، الوجود بالفعل لا بالمعنى الذي يفضله هيجل، بل بمعني الوجود البسيط أو الكينونة البسيطة في مقابل الوجود الممكن فحسب. والوجود بالفعل من الناحية الصورية هو الحادث أو العرضي الذي يكون من الممكن بالنسبة له أن يوجد وألا يوجد على حد سواء. فوجوده بالفعل في هذه الحالة هو مسألة صدفة. غير أن مفهوم العرضية أو الحدوث هو مفهوم معقد. فهو يقابل الماهوي، والضروري، والمقصود. لكنه يوحى أيضاً بالتبعية، فهو معلّق

---

(١) قارن الموسوعة ص ٣٥٥ من ترجمتنا العربية السالفة (المترجم).

على شيء آخر : "فالعـرضي أو الحادث بصفة عامة هو مـا ليس لوجوده أساس من ذاته، بل يستمـده من شيء آخر" [1]. ويستنتج هيجل من ذلـك أن العرضي ليس هو الوجود بالفعل المباشر، بل ما يصلح أن يكون امكاناً أو شرطاً لوجود بالفعل جديد (وهنا كما هيَ الحال في كل مكان آخر فإن هيجل يستثمـر فعل "يفترض سلفاً" لكنه يعني حرفياً : يضع مقدماً "الوضع الذي يسبق" : فالعرضي وضعه شيء آخر لكنـه وضعه مقدماً فهو مفترض سلفاً).

(٣) شروط شيء ما وتفاعلها، هى أمور واقـعية لا هي شكلية بالنسبة له ولا ممكنة. إنه لا مكان شكلي أن يكون هناك تمثـال، وأن تصبح هذه الكتلة من الرخام التي لا هيـئة لها، أو ينبغي أن تصـبح ، تمثالاً. لكن عندما يشرع النحات في العـمل بأزميله في قطعة الرخام، فـإن ذلك هو الإمكان الواقعي أو الحـقيقـي للتمثـال. غير أن الامـكان الواقعي الحقيقي لشيء ما هو وجوده الفعلي الحقيقي فإذا ما توافرت جميع الشروط لشيء ما كان لا بد له أن يصبح موجـوداً بالفعل" . وهو لايصبح موجوداً بالفعل فـحسب، بل ضرورياً وهذه ضرورة نسبيـة أو شرطية، ضرورة مرهونة بشروط معـينة، لكن لما كان انبثاق الشيء عن شروطه ينطوي على رفع هذه الشروط، ورفع التوسط في المباشرة، فإنها تكون أيضاً ضرورة مطلقـة أو غيـر مشروطة. ولقـد أنكر كانط أن يكون هناك امـكان لشيء ضروري علي نحو مطلق في عالم الظاهر، إلا أن هيجل يعيـد تأويل فكرة الضرورة غير المشروطة، فهي تتجـسد في أي كائن يحتوى نسـبياً على ذاته، ويدعم نفســه، حتى أنه يمتص شروط انبثاقه : كالعمل الفني، والكائن الحي، والشخصي، والدولة ...الخ.

ويتجه هيجل إلى تطبيق فكرته لا فقط على انبثاق الكائنات في العالم، بل أيضاً على المعرفة البشرية. فالعالم يعرض أمامنا كتلة من العَرَضيَة التجريبية. وهذه العَرَضيَة التَجريبية تشكل عمل عالم الطبيعة، لكنه لا يقبلها ببساطة على ما هي عليه: وإنما هو يجرد سماتها المشتركة عن طريق الملاحظة والتجـربة ليستخرج ماهيـتها ثم يعبر عنهـا في قوانين كلية لا تحتوي على مستويات متدنية من المواد التجريبيـة "كالحجر" مثلاً، بل فقط مواد عامة أكثر مثل "الجـسم"، و"الجذب"، و"الطرد". ويقوم المنطق الهـيجلي، على مـستوى أعلى، بتجريد هذه الشروط ليعمل على مستوى الفكر الخالص، رغم أنه مقيد بالعرضية التجريبية

---

(١) موسوعة العلوم الفلسفية ص ٣٥٥ من ترجمتنا العربية (المترجم).

بقدر ما هو مقيد بنتائج العلوم الطبيعية وغيرها من العلوم. ويعتقد هيجل أنه على مثل هذا المستوى فإن كثيراً من نتائج العلوم التي وصلنا إليها في الأصل بطرق تجريبية يمكن أن تظهر على أنها ضرورية (الموسوعة، الجزء الأول فقرة ١٢)[1]. (ولايتضمن المنطق في رأي هيجل أية عرضية: فلأية مقولة وريث فريد لا نظير له).

ومع ذلك فهناك فيما يرى هيجل عنصر العَرَضية في العالم لا يمكن حذفه: لا في الطبيعة وحدها (حيث يكون عدد الببغاوات، مثلاً، عارض. ولا بد أن نقبله كما هو، بلا تفسير وبلا اشتقاق) بل أيضاً في التاريخ، وفي الفن، وفي الحق. وهذه مسألة إشكالية لعدة أسباب :

(١) الفكرة الشاملة - العَرَضية غير واضحة. فالزعم بأن شيئاً ما عارض أو حادث قد يعنى :

(أ) أنه شيء يعتمد على الصدفة البحتة. أعنى أنه ليس ثمة ما يبرره.

(ب) أن هناك ما يبرره (طالما أن الحادث أو العارض هو قبل كل شيء يستمد أساسه من ... الآخر" غير أن هذا المبرر ليس في متناولنا.

(جـ) مبرر هذا العارض متاح أمام العلوم الطبيعية، إلا أن الظاهرة لا يمكن أن تظهر على أنها ضرورية وقبلية إلا أمام الفلسفة وحدها.

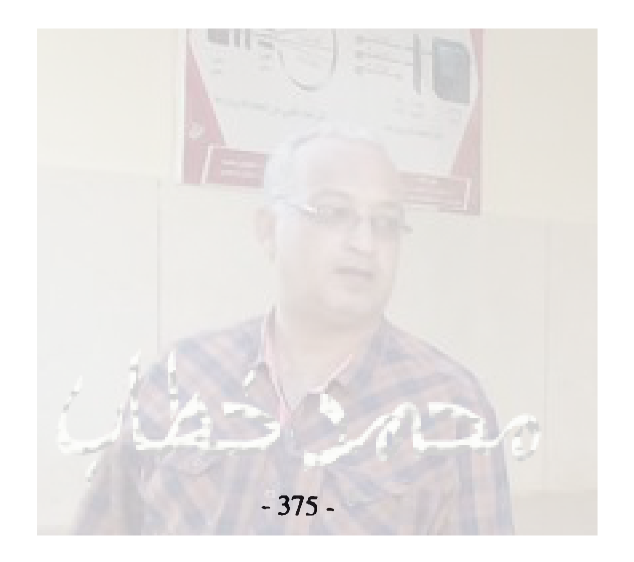
(٢) وكذلك الفكرة الشاملة لتجاوز "العَرَضيَة" ليست واضحة وإذا كان لا يمكن تجاوز عرضية عدد الببغاوات في العالم، فإن "التجاوز" لا بد أن يعنى "التفسير" إما بمعنى إظهار أن وقائع العدد، عن طريق نظام معين (غير عرضي) لا يمكن أن تزيد أو تنقص عن ١٩٣ مثلاً، أو بمعنى اظهار أن ١٩٣ نوع من الببغاوات يفيد في غرض ما لا يحققه أي عدد آخر. إلا أن "تجاوز العرضية" بمعنى آخر مثل التجريد من أنواع الببغاوات واحلال المنطق بدلاً منها، أو جعلها تخدم غرضاً أعلى بأكلها، مثلاً، أو تحنيطها ووضعها في متحف. ويمكن في هذه الحالة التغلب على عرضيتها بسهولة. والتغييرات التي يقدمها هيجل في كتابه "علم المنطق" و"الموسوعة"[2] لا تفرق بما فيه الكفاية بين هذه الطرق المختلفة التي يمكن فيها التغلب على العرضية.

---

(١) في ترجمتنا العربية ص ٦٨ (المترجم).

(٢) راجع "موسوعة العلوم الفلسفية" ص ٣٥٥ من ترجمتنا العربية (المترجم).

(٣) يذهب منطق هيجل إلى أن العـرضية ـ كغيـرها من المقولات الأخرى ـ لابد أن تتجسد في العالم. لكنه لايقدم تفسـيراً مقنعاً لذلك (أ) أين يرسم الخط الفاصل بين ما هو عَرضَى وما هو غيـر عَرضَي؟. (ب) لماذا يرسم عند هذه النقطة وليس في نقطة أخرى؟. (ج) كيف يتـفق وجود العرضـية البحتـة مع السمات الأخـرى لفكره هو، مع فكرته عن التأليه مثلاً وأنكاره وجود أي مادة أو مضمون بلا شكل أو صورة؟.



الكلمة الألمانية "للسلب" هي vermeinung من الفعل vermeinen "أن يجيب بالنفي : لا عن سؤال ما" . أو أن ينكر قراراً أو يناقضه . وعكسها كلمةBejahun (الإيجاب) وهي مأخوذة من الفعل bejahen أن يجب عن السؤال بنعم ja. الموافقة على قرار، إلا أن هيجل يفضل في العادة كلمة Negation المأخوذة من الفعل اللاتينى negare الذى يعني "ينكر" ومنها الفعل "يسلب أو ينفى" والصفة "سلبى" والظرف "السالب"، والاسم "السلبية"، أو أن يكون سلباً أوعملية السلب أو النفي. وهذه الكلمات تقابل "الواقعية، والايجاب، وايجابي واثبات (التي لا تستخدم كثيراً) وايجابي وايجابية (وكلمة ايجابى، وايجابية كثيراً ما لا تقابل السلبي والسلبية، بل "العقلي" أو "الطبيعي" وتشير إلى الوجود المحض للشيء، كالقانون أو الدين مثلاً بغض النظر عن عقلانيته).

ولفكرة السلب، في الفلسفة غير الهيجلية استخدامات متعددة : فهى تنطبق أساساً على الحكم السالب. أو القضية السالبة مثل "هذه الوردة ليست حمراء" ثم امتدت لتنطبق على التصورات والمحمولات: "غير أحمر" "لا أحمر"، وهي تستخدم أيضاً في الرياضيات لتطلق على الكميات السالبة (-أ)، و (-٦)، في مقابل (+أ) و (+٦). ويُنسب السلب أيضاً إلى الأشياء، فكانط، مثلاً، ينظر إلى أي شيء، أو كيف لشيء، على أنه يقع في نظام متصل بين الواقع، والسلب، بين أكثر الأشياء الحمراء لمعاناً، وبين القرنفل الذي يلقى بظلاله على اللالون. (ولقد استخدم كانط هذه الفكرة لكي يدحض دليل "مندلسون" على خلود النفس الذي يقول: أنه نظراً لبساطة النفس فإنها ليس معرضة للدمار عن طريق التفكك، إلا أن كانط يرد على ذلك بقوله أنها تذبل وتفنى في العدم).

وفى تراث ليبنتز ـ وفولف الذي يدين له كانط هنا: أن أي كائن متناه ينطوى على سلب، أعنى أنه لا يكون شيء من كيفياته أو خواصه حقيقيًا إلى أقصى حد؛ فالله هو وحده الواقعى والحقيقي تماماً، ودون أن يتضمن سلباً من أي نوع. ولقد رفض هيجل فكرة "اسبنوزا" القائلة بأن الواقع في أعماقه هو جوهر: غير متعين تماماً، مادام الجوهر

نفسه يحتوى على سلبية السلوب التي تكون الكائنات لايمكن أن تظهر إلا من عقل يقع ضمناً أو بالقوة خارج الجوهر أو المطلق. وكذلك ينسب الصوفية، من أمثال بوهمي، السلب ـ والتناقض ـ إلى طبيعة الأشياء. "فكل شيء يتألف من نعم ولا".

السلب والسلبية أساسيان في فكر هيجل، إلا أن تأويله لهما جديد من عدة زوايا:

(١) إذا كان شيء ما سلباً للآخر، فإن السلب يعيِّن ما ينفيه. وذلك يتعارض في آن معاً مع النظرة الشائعة عن السلب الاشتراطي، ومع نظرية كانط التي تقول ان سلب الواقع هو "0=" أى صفراً (نقد العقل الخالص A 167, B 209). سلب القضية "التي تقول "الوردة حمراء" هو "الوردة ليست حمراء" أو "ليست الحالة أن الوردة حمراء"، متعينة إلى حد أنها تختلف عن سلب القضية "الماء ساخن" (وبذلك ليست "0=") أى ليست صفرًا إلا أنها أقل تعيناً من القضية المنفية بواسطتها: فهي تترك الباب مفتوحاً فيما يتعلق بلون الوردة، بل ما إذا كان لها لون على الإطلاق. وحتى إذا ما كانت هناك وردة أم لا. ومن ناحية أخرى فإن سلب اللون الأحمر، في رأي كانط، هو أقل تعيناً من واقع اللون الأحمر: فهو بوصفه شاحباً عديم اللون لا يختلف عن سلب اللون الأخضر. أو ربما عن سلب المذاق الحلو. ويرد هيجل على ذلك بقوله : إنه مهما كان الشيء الأحمر تاماً وكاملاً، فإنه لايزال ينطوى على سلب، طالما أنه ليس أخضر، ولا أزرق ... الخ. بل أنه بفضل أنه ليس أخضر، ولا أزرق ... الخ" فهو أحمر. ومن هنا كان الأخضر والأزرق سلباً أو حدٌ للأحمر بقد ما هو سلب أو حد لهما.

(٢) كان المنطق ذو القيمتين (المنطق الصوري هو وحده الذي كان في متناول هيجل) ـ يقول إذا ما سُلِبَ شيء ما، ثم سُلب هذا السلب بدوره، فإننا بذلك نعود من جديد إلى نقطة البداية. "ليست الحالة، أن الحالة ليست أن الوردة حمراء"، وهي تعنى "أن الوردة حمراء". أما عند هيجل فإن سلب السلب ينتهى إلى إيجاب، لكنه إيجاب يختلف عن الإيجاب الأصلى الذي تم سلبه، فالشيء مثل (أ) ـ الشيء الأحمر قد تمَّ سلبه عن طريق <u>الآخر</u>، وليكن شيئاً أخضر. لكنه ينفيه أيضاً بدوره، وهو بذلك سلب للسلب. وليس ذلك عودة <u>بسيطة</u> إلى الأصل، إلى الوضع غير المنفى: مرحلة (١) هي الوجود المتعين بصفة عامة. وليست شيئاً متعيناً. والمرحلة (٢) تتشعب إلى الشيء والآخر الذي ينفيه. والمرحلة (٣) هي إيجاب الشيء بنفيه للآخر، بطبيعته الذاتية الخاصة. وللواقعة التي تقول انها أكثر من مساحة بيضاء شاحبة يحددها الآخر.

(٣) ويناقش هيجل الحكم الموجب والحكم السالب، لكنه لا يهتم كثيراً بالسلب كسمة للأحكام. ومثل أفكار : التناقض، والاستدلال (أو القياس)، والحكم ذاته، فإن السلب هو خاصية أساسية للأفكار الشاملة والأشياء. إلا أن "السلب" و"السلبية" يحتفظان بنكهة نشطة لسلب الحكم أو إنكاره. فالاشياء والتصورات ليست سلبية أو مستبعدة ببساطة. وإنما هي تنفي بعضها بعضاً بنشاط وفاعلية ويميل هيجل ـ كما فعل في حالة الحد ـ إلى دمج أفكار السلب التصوري والسلب الفيزيقي معاً.

السلب، وسلب السلب، يعملان على مستويات مختلفة، وبطرق مختلفة :

(أ) هناك مماثلة تاريخية بسيطة (وربما مسرفة في التبسيط) لجدل الشيء والآخر هي: قبل ظهور البروتستانتية كانت الكاثوليكية هى وحدها المسيحية (الغربية) بما هي كذلك. ثم تولدت عنها البروتستانتية التي نفيها. ولم تكن البروتستانتية هي مجرد "اللا ـ كاثوليكية"، بل كانت تمايز نفسها عنها على نحو نشط، وهي تحمل علامات الكاثوليكية التي سلبتها. والكاثوليكية بدورها نفت البروتستانتية أو سلبتها، وبذلك توقفت عن أن تكون المسيحية بما هي كذلك، وبذلك حملت علامات تمايزها الذاتى النشط عن البروتستانتية.

(ب) الكاثوليكي غير المفكر، والبرتستانتي غير المفكر راحا يفكران فى إيمانهما الشخصي. (ربما بسبب ادراكهما لصعوبة اقامة الدليل على إيمان كل منهما في معارضة الآخر). ومن ثم فقد ارتدا عن إيمانهما أو سلباه. لكن كلا منهما كان لايزال يحمل علامات الإيمان الذي رفعه أو سلبه. ومن هنا كان الكاثوليكي المرتد مختلفاً عن البروتستانتي المرتد مادام مثل هذا السلب كان متعيناً. ولهذا فإن كلا منهما يتجه لتفكير أبعد يستبعد من جديد الإيمان الذي فقده: فقام بنفي النفي. لكن أحداً منهما لم يعد إلى الإيمان البسيط، الإيمان بلا تفكير الذي فقده. فقد أصبح الآن إيماناً يقوم على التفكير، ثرياً من مرحلة العودة التي قام بها (وكثيراً ما يرى هيجل الأطوار الأخيرة من المنطق، والتاريخ، والحياة على أنها استرداد لأطوار سابقة على مستوى أعلى).

(جـ) تتضمن الحالات الموجودة في (أ) و (ب) تعلق الأفراد بأحد المعتقدات في سلسلة من المعتقدات المتساوية فى الأهمية، كل معتقد منها ينفى الآخر. غير أن سلب السلب كثيراً ما يستلزم تجاوز سلسلة من السلوب المتناظرة كلها. ومن هنا فإن سلب السلب يمكن أن يكون :

(١) محاولة لمناصرة التنوع الذي يبدو بغير نهاية للمعتقدات المتنافسة والاستمتاع به (قارن مصطلح : التهكم أو السخرية).

(٢) انسحاب المرء إلى ذاته بعيداً عن كل المعتقدات وألوان الإيمان المتنافسة.

(٣) اعتناق معتقد يشمل جميع المعتقدات الأخرى ولا ينفيها، وإنما ينفي فحسب ادعاءها لحق الاقتصار أو سلبها للمعتقدات الأخرى. وهذا النوع من السلب المزدوج هو اللامتناهي. وجواب هيجل هو أن رقم (١) هو ـ أو يحكمه ـ اللامتناهي الفاسد، وهو سير لا حدَّ له لكائنات متناهية، ينفي كل منها الكائن الذي سبقه. أما رقم (٢) فهو نوع من اللا متناهي الجيد، مادام ينطوي على عودة دائرية للشيء إلى نفسه. وهو يظهر في المنطق على أنه مقولة الوجود للذات على نحو ما تتجسد في الأنا الذي يفكر في ذاته، أو ينعكس على نفسه. وهو يتجاوز سلسلة الكيفيات المتعينة. أما رقم (٣) فهو أيضا نوع من اللامتناهي الجيد. وهو يظهر بأعظم وضوح له في الفكرة المطلقة التي تشمل جميع تحديدات الفكر (أو المقولات) التي ظهرت في مراحل سابقة من المنطق. وعلى الرغم من أن هيجل ينظر إلى (١) و(٢) على أنهما أطوار تاريخية ضرورية، فإنه كان يفضل رقم (٣) كرد مثلاً، على، تنوع واختلاف الفلسفات المتنافسة ظاهرياً.

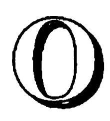
نموذج "الإيجاب البسيط ـ السلب ـ سلب السلب" يتكرر باستمرار خلال فكر هيجل. وما هو سلب السلب في أحد التطبيقات يعاود الظهور مرة أخرى على أنه إيجاب بسيط لتطبيق آخر. فمثلاً أول أطوار الإرادة هو انسحابها إلى داخل نفسها وسلب كل شيء متعين (وتلك نسخة من رقم (٢) السابقة) ـ وهو ما يتم سلبه من طريق أخذها بخيار معين، وهذا الخيار بدوره يتم سلبه بارادتها لذاتها.

ويظهر، في المنطق، (في نظرية الماهية) الموجب والسالب على أنهما نموذج للتضاد. الصورة القصوى للسلب التي لم يعد فيها كل حد آخر غير الآخر (على نحو ما يكون الأحمر آخر غير الأخضر والأزرق... الخ)، بل يكون آخره (على نحو ما يكون الشمال هو آخر الجنوب). والسالب الذي يعارض الموجب هنا، يتميز عن السالب المتضمن في السالب الهيجلي؛ الموجب ينفي السالب، بقدر ما ينفى السالب الموجب ، ومن ثم يكون سالباً بقدر ما يكون موجباً.

الفكرة Notion ..

راجع مصطلح التصور أو الفكرة الشاملة. Concept


محمد خطاب



الموضوع والموضوعية Object and Objectivity

أُخـذت الكلمـة الألمانيـة Das) Objekt)(التى تعنى الموضـوع) من الكلمة اللاتينية Objectum اسم المفعـول من الفعل Objicere بمعنى "يطرح أمام أو فى مواجـهة أو ضد" أى أن يطرح شىء ما أمام أو فى مقابل ـ وهى تقابل كلمة Subject (أى الذات) التى تعنى «يطرح أو يضع تحت...». ومنذ أن ظهر هذا التقابل بين «الذات والموضوع» لأول مرة عند «دانز سكوت» حتى القرن الثامن عشر. وهو يأخذ معنى عكس معناه الحديث: فقد كانت كلمـة Subject تعنى ما يدور حوله الحديث (أى الموضـوع). فى حين كانت كلمة Object تعنى ما يُطرح على أو فى مـواجهة، أى التصـور الذاتى، أو المحمول. غيـر أن «فولف» أعطى للمـوضوع معـنى «الشىء الذى يُطرح أمام أو فى مـواجهـة الذهن» مثل مـوضوع الوعى، أو التصور، أو المعرفة. ويمكن أيضاً أن يكون موضوع صراع أو رغبة أو فعل. ولا يستلزم ذلك أن يكون موضـوعاً مادياً: كالحساب أو وحيـد القرن، فالوعى ذاته يمكن أن يكون موضـوعاً للوعى أو التـفكير. واسـتخدم كـانط أيضاً هذا المصطلح بمعـنى ضيق ليطلقه علـى أى موضوع نصـادفه فى التجـربة، أى موضوع واقـعى. «الموضوع هو ذلك الذى تتـجـمع فى مفـهـومه كـثـرة الحدوس المـعطاة». (نقد العـقل الخـالص B 137). واستُـخدمت كلـمة «الموضـوع» كذلك بالمعنى النحـوى على أنه المفعـول به لفعل مـا فى الجملة.

ولقد سار المقـابل الألمانى لكلمة الموضوع Objekt جنباً إلى جنب، منذ القـرن السابع عشر وما بعده، مع الكلمة الأسبق منها «..Gegenwurf» وهى تعنى «شىء يُطرح ضد») ـ التى كانت قد حلّت محلها كلمة Gegenstand التى تعنى («ما يقف فى مواجهة») ـ على

الرغم من أن هذه الكلمة الأخيرة ظلت تُستخدم فى نهاية القرن السابع عشر بالمعنى الدينى الذى يشير إلى «الدعم - المقاومة» الروحية ضد الاغراءات والميول أو العواطف.

فهى تعنى فى اللهجة «الشفاهية» عند هيجل «عقبة - عائق». لكنها كانت تعنى فى الفلسفة الألمانية - مثل كلمة Objekt - (موضوع الوعى أو المعرفة أو الفعل ... الخ). كما تعنى الموضوع الحقيقى أو الواقعى. ولقد أقام كانط تفرقة بين Objekt و Gegenstand.

ولقد أدت كلمة Gengenstand إلى ظهور كلمة gegenständlich «موضوعى» وكلمة «الموضوعية» أيضاً، إلا أن هيجل - مثل كانط - كان يفضل فى العادة مشتقات كلمة Objekt مثل Obgectiv (موضوعى) و Objectivität (موضوعية)، وأحياناً Objektivieren (يموضع - يجعله موضوعاً) وكذلك كلمة Objektivierung («التموضع»)، فالدين، مثلاً، بدأ بتموضع الطبيعة الكلية الجوهرية للأشياء، وتحويلها إلى إله موضوعى. والمعنى العام للصفة «موضوعى» هو: ما ينتمى إلى موضوعى ما. لكن معناها الخاص أكثر هو:

(١) الواقعى - الموجود بالفعل - ما يكون موضوعاً (كما هى الحال «فى الواقعة الموضوعية).

(٢) عدم التحيز - أو التوجه مباشرة نحو الموضوع (كما هى الحال فى الموقف الموضوعى تجاه الوقائع).

ولكلمة «الموضوعية» معنيان مناظران:

(١) «الواقع».　　　　(٢) «عدم التحيز».

والموضوعية بمعنى عدم التحيز يمكن أن تكون عملية بقدر ما تكون معرفية: كاتباع قواعد غير شخصية، فى مقابل الأهواء الشخصية.

وكلمة الموضوع Objekt عند هيجل تختلف عن كلمة Gegenstand من ثلاث زوايا:

(١) فهو يشدد على الاشتقاق اللغوى لكلمة Gegenstand أكثر من الاشتقاقات اللغوية لكلمة ..Objekt. ومن هنا كانت الكلمة الأولى هى «أساساً، وعلى نحو مباشر، موضوع المعرفة... الخ. فى حين أن الموضوع Objekt يكون على الأقل فى البداية مستقلاً[1] فكلمة Gegenstand تعنى الموضوع القصدى، فى حين أن Objekt هو الموضوع الواقعى.

---

(١) «فالموضوع يُفهم في العادة - على أنه شيء - مستقل تماماً بذاته. عيني مكتمل ... الخ «موسوعة العلوم الفلسفية ص ٤٢٣». (المترجم).

(٢) عندما يكون Objekt موضوعاً لشيء ما، فأنه فى العادة يكون موضوعاً للذات، فى حين يكون Gegenstand موضوعاً للمعرفة، وللوعى، وللأنا... الخ. (وليس هناك نسخة ألمانية يمكن مقارنتها بكلمة Subjekt أو تكون مساوية لها).

(٣) صورة الوعى وموضوعية، يعتمد كل منها على الآخر عند هيجل، ويحملان ثراءً وتعقيداً متساوياً. ولهذا فطالما أن الموضوع متضايف مع الذات، ولما كانت الذات (فى المنطق) تتضمن التصور أو الفكرة الشاملة، والحكم، والاستدلال (القياس). فلابد أن يكون المضووع Objekt نسقاً معقداً من الموضوعات (كما هى الحال فى النظام الشمسى). يرتبط بصور الاستدلال (أو القياس). أما Gegenstand، فهى بالمقابل، قد تكون موضوعاً لصورة بسيطة من الوعى، كما هى الحال فى اليقين الحسى، الذى لم يبلغ بعد مرتبة الذات تماماً. (ولقد كان Gegenstand ـ فى كتاب هيجل «المدخل الفلسفى»موضوعاً عينياً يحمل الكثير من السمات الحسية. لكن لو أن الأنا حُذفت من هذه السمات أو جُرِّدتْ منها، فأن ما يتبقى هو الموضوع المجرد).

ومن هنا فأن هيجل (فى مقدمة «ظاهريات الروح») عندما فحص صور الوعى القصدى، من أكثرها بدائية إلى المعرفة المطلقة، كان الموضوع هو Gegenstand. لكننا فى المنطق، نجد أن الموضوع يعقب «التصور الذاتى»[1]. والموضوعية تعقب الذاتية (المنطق الكبير). وهنا نجد أن الموضوع والموضوعية هما Objectivität و Objeckt. الموضوع الذى يمر بأطوار: الآلية ـ الكيميائية ـ الغائية، يعرض «التعيينات التصورية» التى تطور فى «التصور الذاتى» (لا سيما بنية القياس) لكنه كان فى البداية يُتصور على أنه مستقل عن الذات العارفة أو العملية. وعندما يطرح هيجل مشكلة من مشكلات المعرفة مثل: كيف يمكن لنا نحن الذوات أن نصل إلى الموضوعات...؟ (الموسوعة الجزء الثانى فى فقرة رقم ٢٤٦ ـ أ). فأن الموضوعات تكون فى هذه الحالة Objekt، وليست Gegenstande التى ترتبط ذاتياً بالوعى. (وفى مقدمة «ظاهريات الروح» نجد أن الموضوع الواقعى والذى يصعب بالتالى الوصول إليه ليس هو Gegenstand بل هو die Sache أى الشيء»... الخ).

ويذهب هيجل فى «المنطق الكبير» إلى أن الموضوعى Objektiv والموضوعية لهما معنيان: ـ

---

(١) راجع «موسوعة العلوم الفلسفية» ص ٤٢٧ من ترجمتنا العربية (المترجم)

(أ) ما يقف فى مواجهة التصور المستقل أو «الأنا»، أعنى أن الموضوع هو «العالم المتكثر فى مباشرته» الذى لابد للتصور أو الأنا أن يتغلب عليه. ويربط هيجل هذه العملية «بأقل معنى متعين، وهو المعنى الذى يكون فيه الـ Objekt هو الـ Gegenstand «لأى اهتمام أو نشاط للذات».

(ب) «ما هو فى ذاته ولذاته» الذى تحرر من القيد ومن التضاد» أعنى الذات. ويشمل «الموضوعى» بهذا المعنى المبادىء العقلية والضرورية، النظرية والأخلاقية، التى يتعين على الذات أن تتطابق معها، بدلاً من أن تغيرها أو تتغلب عليها. وهكذا يتحرر الموضوع الذى لابد «للذات أن تعرفه من اضافات التفكير الذاتى». وتتضمن الموضوعية بمعناها فى (ب) الآلية والكيمائية. فيما يرى هيجل، فى حين أن الغائية التى يفصل فيها الغرض أو التصور نفسه عن الموضوع، وعن محاولات تحديده، تتضمن الموضوعية بالمعنى الموجود فى (أ). لكن الواقع أن هناك ثلاث مراحل للموضوعية، وليس اثنان: -

(١) الموضوع المستقل عن الذات، بمعنى أن الذات تُطرح خارج الحسبان تماماً (إلا من حيث أن الذات أو التصور مفترض ضمناً وسلفاً بوصفه يكوّن الموضوع كموضوع)، أى الآلية، والكيمائية.

(٢) الموضوع الذى يقف فى مواجهة الذات والذى لابد للذات أن تتغلب عليه أى الغائية. لكنه على مستوى الفكرة أيضاً، أفكار الصادق (المعرفة) وأفكار الخير (الأخلاق عند كانط وفشته). (وذلك يعنى الموضوعية بالمعنى الموجود فى (أ) فيما سبق..).

(٣) الموضوع الذى بلغ درجة الضرورة والعقلانية، حتى أن الذات لم تعد بحاجة إلى تغييره أو تحديده بل لابد لها ببساطة، أن تتطابق معه. ويناظر ذلك الفكرة المطلقة التى هى - عند هيجل - الذات والموضوع فى آن معاً، والتى تتجسد فى سلوك المرء المنطقى (حسب منطق هيجل)(١) أو تتطابق مع قوانين الدولة العقلية وممارستها. (الموضوعية بالمعنى الموجود فى (ب) فيما سبق).

ويفرق هيجل فى «الموسوعة» بين ثلاثة معانى لكلمة المضوعى: -

(١) المعنى المألوف للكلمة الذى يدل على ما له وجود خارجى، فى مقابل الذاتى الذى يعنى ما تتخيله الذات فحسب أو ما تحلم به... الخ.

---

(١) «الفكر الذي ينظر إليه على أنه ماهية الأشياء المجودة...» راجع ص ١٥٠ - ١٥١ من ترجمتنا العربية للموسوعة (المترجم).

(٢) وهى تعنى ثانياً الضرورة والشمول، وهو المعنى الذى أضافه إليها كانط، فى مقابل العرضية، والجزئية، وذاتية احساساتنا.

(٣) يُفصّل هيجل المعنى القائل بأن الموضوعية هى الأفكار التى ليست مجرد أفكار لنا لكنها بالمثل موجودة بذاتها داخل الأشياء، وفى الموضوعى بصفة عامة. والمعنى الأول يناظر المعنى الموجود فى (أ) - فيما سبق. فى حين أن المعنى الموجود فى (ب) فيما سبق يشمل المعنيين الثانى والثالث هنا. ويذهب هيجل إلى أن كانط كان على حق عندما اعتقد أن عَرَضيَة الاحساس، لا تكون موضعية إلا بمعنى متدنى. فى مقابل الأفكار أو المقولات التى هى شاملة وضرورية بمعنى أنها تنطبق على جميع الأشياء أو الموضوعات، وبمعنى أنها لا تختلف من شخص إلى آخر فى آن معاً. إلا أن الأفكار عند كانط لا تزال ذاتية بالمعنى الثالث، طالما أنه ينظر إليها على أنها مفروضة على الأشياء بواسطتنا نحن لا على أنها تُشكّل ماهيتها (كما يعتقد هيجل).

محاولات هيجل للتفرقة بين المعانى المختلفة للموضوعية تجاهلت التميز بين المواقف الموضوعية تجاه الأشياء، وبين الأشياء الموضوعية ذاتها. ولقد نشأ هذا التجاهل من نظريتين: -

الأولى: تقول أن الموقف (أو الذات) وموضوعه يتطابقان فى أعلى مستوى للموضوعية.

الثانية: تذهب إلى أن المواقف وموضوعاتها - بصفة عامة - موضوعية على نفس المستوى وبنفس الدرجة، فلو أننى فكرتُ بطريقة موضوعية (أعنى بطريقة عقلية وبلا تحيّز) - فاننى أستطيع أن أتبّين الأفكار الموضوعية التى تُشكّل ماهية الأشياء. فى حين أننى لو أحسستُ فقط أو أدركتُ حسياً فحسب، فأننى لن أستطيع أن أتبيّن إلا أقل قدر من موضوعية الكيفيات الحسية للأشياء. لكن ليس من الواضح تحقق هذا التطابق، فاحساساتى ربما كانت زائلة أو عابرة وذاتية، إلا أن ذلك لا يستلزم أن تكون الكيفيات الحسية للأشياء هى الأخرى ذاتية (وهى الكيفيات التى تمَّ التحقق منها عن طريق مقارنة الاحساسات المختلفة عند ملاحظ معين، بتلك الاحساسات المختلفة عند ملاحظين آخرين).

ومن ناحية أخرى ففى حالة الأحكام الأخلاقية والجمالية، فأن الموقف الموضوعى (غير المتحيز) لا يضمن جواباً موضوعياً (صحيحاً)، ولا حتى أنه يمكن العثور على إجابة

موضوعية (صحيحة). ففى حالة الأخلاق لا يوجد موضـوع واضح يمكن أن يصل إليـه الموقف الموضوعى، غـير أن هيجل يميل إلى الاعـتقاد أن القوانين (أو الدولة نفـسها) هى موضوع مماثل لموضوع المعرفة.

ويربط هيجل فى كل من: «علم المنطق» أو «الموسوعة» الانتـقال من «التصور الذاتى» إلى «الموضوع»، بالدليل الانطولوجى على وجود الله.



صيغت كلمة Gegesatzs الألمانية (وهى تعنى: ضد تضاد، عكس، نقيض) فى القرن الخامس عشر كترجمة للكلمة اللاتينية Oppositio (من الفعل Opponere الذى يعنى: يجلس، يضع - فى مواجهة) - وكانت فى الأصل مصطلحاً قانونياً يعنى «احضار شىء ما لعقد مواجهة فى قضية أو دعوى». وقد نشأت عنها الصفة gegensätzlich (ضد - عكس). وجذر الفعل هو Setzen (يضع). وبالاضافة إلى Gegensatz - فان هيجل كثيراً ما يستخدم اسم المفعول «مضاد - ضد»، والاسم «التضاد». كما يستخدم أيضاً الكلمة التى صيغت فى القرن الثامن عشر من جذور يونانية وهى Polarität (القطبية - التضاد القطبى) وكذلك الكلمة الألمانية Gegenteil (ضد - عكس).

ولقد كان اليونان يميلون إلى النظر إلى العالم على أنه مؤلف من قوى متعارضة. وكيفيات وجواهر متضادة مثل: النار - والماء، والحار - والبارد، الرطب - واليابس. ولقد لعبت هذه الأضداد دوراً هاماً فى فكر انكسمندر، والفيثاغورين، ثم بصفة خاصة فى فكر هيراقليطس. فقد اعتقد هيراقليطس فى الوحدة الجوهرية للأضداد، وكثيراً ما وجد (مثل هيجل) تأكيداً لهذا الاعتقاد فى اللغة. فكلمة القوس Bios تطلق على الحياة أيضاً، مع أن عمل القوس هو الموت.

ولقد حلل أفلاطون وأرسطو التغير على أنه انتقال من ضد إلى آخر، كما مالا أيضاً إلى النظر إلى الأشياء الوسيطة على أنها مزيج من الأضداد، والألوان كما هى الحال مثلاً فى التركيبات المختلفة من اللونين الأبيض والأسود.

والفكرة التى تقول أن الأضداد تتلاقى فى اللامتناهى (الله) دافع عنها «نيقولا دى كوزا» نظراً إلى أن الله يجاوز العقل ويعلو عليه: كما أن التناقضات والتعارضات البشرية تنحل فى وجوده. وهو يضرب أمثلة توضيحية متعددة من الرياضيات مثل: كلماازداد قطر الدائرة ، نقص منحنى سطحها، ومعنى ذلك أنه إذا زاد القطر إلى ما لا نهاية. فأنه يتلاقى مع الخط المستقيم (انظر كتابه «الجهل الحكيم» ص ١٣ وما بعدها). ولقد ذهب «برونو» إلى أن الأضداد والصراعات التى تحدث داخل الكون وفى تجربتنا تدعمها الوحدة الالهية وتجعلها منسجمة.

ولقد أقرَّ جوته والرومانسيون بالفكرة القائلة بأن العالم يتضمن التضاد والقطبية بصفة أساسية. أما «هامان» فقد أخذ بمبدأ تطابق الأضداد وتوافقها ضد القسمة الثنائية عند كانط. واحتل هذا المبدأ مكانة مركزية فى فكر «شلنج». فقد نظر شلنج إلى الأضداد «فى كتاباته المبكرة» ـ على نحو ما فعل فشته على أنها تضاد واحد، فالأنا تضع الآخر (أو اللاأنا). غير أن الأضداد. (مثل : الذات والموضوع ـ الروح والطبيعة... الخ) فى فلسفة شلنج عن الهوية تنشأ من انقسام الوحدة الأصلية، وفى كتابه عن «برونو» [١] شرح دعوى «برونو» القائلة: «بأن مَنْ يرغب فى معرفة طبيعة الأسرار العميقة، فأن عليه أن يلاحظ ويتأمل الحد الأدنى والحد الأعلى من القيم، (وهما متفقان فى رأى برونو) للأضداد، والمتناقضات. فهناك سحر عميق فى أن يكون المرء قادراً على استخراج الضد بعد أن يكون قد وصل إلى نقطة الوحدة». [«عن السبب، والمبدأ، والوحد» الكتاب الخامس عام ١٥٨٤]. ولقد تأثر شلنج ـ مثل هيجل ـ بالظواهر القطبية مثل المغناطيسة والكهرباء.

والتضاد أيضاً سمة للتصورات والقضايا: فقد فرّق أرسطو بين القضايا المتضادة مثل «كل أ هى ب» و«بعض أ ليست ب». غير أن كلمة Gegensatz تغطى المعنيين معاً للتناقض. فهى تشمل القضية «هذا الشىء أحمر». والقضية «هذا الشىء ليس أحمر». كما تشمل التضاد بين اللونين «الأبيض» و «الأسود»، ومن هنا فأن التضاد ويشمل فى رأى هيجل مناقشة لقانون الثالث المرفوع أو التضاد، بقدر ما يشمل الأعداد الموجبة والسالبة[٢].

يحتل التضاد القطبى مكانة مركزية فى فكر هيجل؛ وسماته الأساسية هى : ـ

(١) للشىء ضد واحد فقط، فلو كان الشمال يضاد الجنوب، فلا يمكن أن يضاد أى شىء آخر. (هذا المبدأ أعلنه أفلاطون وأقرَّه أرسطو، واستخدمه أرسطو للكشف عن التباس الكلمات. فلو أن كلمة «حاد» تضاد فى آن معاً «الفاتر»، و«الفظ»، لكان لكلمة «حاد» معنيان).

(٢) لو تعارض شيئان، فأن ذلك يعنى أساساً أن كلاً منهما يتضمن الآخر، ولا يمكن أن ينفصل عنه. والمثل الفزيقى على ذلك والذى يتكرر فى مؤلفاته هو المغناطيس:

---

(١) شلنج «برونو أو عن المبادىء الطبيعية والالهية للأشياء». عام ١٨٠٢ (المؤلف).

(٢) راجع «موسوعة العلوم الفلسفية» ص ٣٠٨ وما بعدها (المترجم).

فلا يمكن أن يكون هناك قضيب من المعدن يمكن مغنطته من طرف واحد فقط. فإذا ما قُطع المغناطيس نصفين من نقطة الحياد، فأن النتيجة لن تكون مغناطيساً مؤلفاً من نصفين لكل واحد منهما قطب مغناطيسي واحد فقط، وإنما سيكون لدينا قطعتان كاملتان من المغناطيس، طالما أن ما كان نقطة حياد قد أصبح الآن قطباً مغناطيسياً، فكل قطب قد أنتج ضده المكمل له.

وكمبدأ عام فأن تلازم الأضداد وعدم امكان الفصل بينها يصبح مقبولاً أكثر لو أننا نظرنا إليه من منظور تصورى لا فزيقى. فمثلاً: لو أن شخصاً وُصف بأنه انطوائى، أو لو أن البجعة وصفت بأنها بيضاء، فأنه لا يترتب على ذلك أن يكون نفس الشخص انبساطياً أيضاً، أو تكون البجعة نفسها سوداء كذلك. بل أننا على استعداد لتطبيق كلمتى «انبساطى» أو «سوداء» كلما دعت الحاجة إلى ذلك. أو ربما أن هناك أشياء (أخرى) انبساطية وسوداء. إلا أن هيجل يذهب إلى أن الاعتماد المتبادل التصورى بين الأضداد يعنى أنه كلما حدث أحد الضدين فانهما معاً يحدثان بنفس الدرجة إلى حد ـ أن الشخص، أو حالة الشخص الداخلية مثلاً ـ هى إلى نفس الحد حالته الخارجية أيضاً. ومن الخُلف فى رأيه أن نأمل فى استئصال الشر من العالم (أو حتى من الشخص الفرد). طالما أن الشر هو شرط ضرورى لوجود الخير.

(٣) ويذهب هيجل إلى أنه فى حالة بعض الأضداد فأن كل ضد لا يحتاج فقط إلى الآخر أو أنه يتضمنه فحسب، بل أن كل ضد ـ على حد سواء ـ هو هذا الآخر، أو أنه يصبح هذا الآخر. ويصدق ذلك بصفة خاصة على الموجب والسالب: فإذا ما تصورنا الخطوات التى تُقطع نحو الغرب بأعداد موجبة، والخطوات التى تُقطع نحو الشرق بأعداد سالبة[١]. فأننا نستطيع بذلك أن نتصور الخطوات نحو الغرب بأعداد سالبة والخطوات نحو الشرق بأعداد موجبة. كما أننا نستطيع كذلك أن نتصور الدائن على أنه سالب والمدين على أنه موجب والعكس، خصوصاً وأن مصطلحات «الدائن» أو «المدين» حدود نسبية. فالشخص قد يكون دائناً، بينما يكون الآخر مديناً. وما ينتج عن ذلك هو أن أى زوج من الأضداد يمكن أن نتصوره على أنه موجب أو سالب، لا أن الواحد من الأضداد هو نفسه مثل الآخر. فمن الممكن وإن كان ذلك ـ غير طبيعى ـ أن نصف عيوب شخص ما بأنها

---

(١) الأعداد فوق الصفر هي الأعداد الموجبة، والأعداد تحت الصفر هي الأعداد السالبة (المترجم).

ايجابية . وأن نصف مميـزاته بأنها سلبية. لكن لا ينتج عن ذلك أن عيـوبه هى ميزاته، أو أن مميزاته معـيبة. ولقد فحص هيجل «فى ظاهريـات الروح» الكتاب الثالث ـ الفكرة عن طريق مناقشة: «موعظة الجـبل»، ومسرحية «أنتيجونا» لسوفكيـس، أن هناك عالماً فيما وراء «عالم الظاهر»، تنعكس فيه الأضداد، فما هو صواب هنا يصبح خطأ هناك... الخ. لكنه رفض هذا الفرض لصـالح وحدة الأضداد فى هـذا العالم (ارتبـاط هذا «العالم المقلوب» عالم المثل عند أفلاطون. أو عالم الشىء فى ذاته عند كانط هو ارتباط خاطىء، ما دام أى منهما لا يتضمن انعكاساً لعالم الظاهر).

(٤) يمكن تمـيـيز بعض الأضداد كل منهـاعن الآخر، لا تمـيـيزاً داخلياً ثـابتاً وإنما عن طريق تضاد الواحـد منها للآخر فحـسب، فقطبا المغناطيسى الشـمال والجنوب، لا يمكن التميز بينهما إلا من واقعة أنهمـا قطبان يطرد الواحد منهما الآخر. بينما هما على خلاف الأقطاب يتجـاذبان، فلو أنهما عكسـا قطبيتهـما. وواصلا، مع ذلك طرد الواحد منهـما للآخر وجذبه كمـا يفعلان الآن. فاننا لن نكتشف هذا التغـيير. («وفى ظاهريات الروح» الكتاب الثـالث ـ «والموسوعـة» الجزء الثانى فـقرة ٣١٤ ـ يشيـر إلى قطبى المغناطيس على أنهما «الشبيه ـ بالاسم»، و«المخـالف ـ بالاسم» بدلاً من «الشبية» و«المخالف» نظراً لأنه لا توجد بين القطبين اختلافات ذاتية). غير أن ذلك لا يصدق على جمـيع الأضداد: فتغير الأشـياء السـوداء إلى بيضـاء، والأشـياء البـيضـاء إلى سـوداء لابد أن يكون من الممكن اكتشافه.

(٥) الأضداد ينتقل الواحد منها إلى الآخر عندمـا يصلا إلى حدهما الأقصى. فالمثل الذى ضربه «نيقولا دى كوزا» يمكن أن نعرضه من جديد من منظور اللامتناهى الحقيقى لا الزائف: فالدائرة على سطح كرة (الكرة الأرضية مـثلاً) إذا اتسعت بقدر كاف تصبح دائرة عظيمة (يكون مركزها هو مركز الكرة) وأى قـوس، أو جزء من الدائرة يكون أقصر مسافة بين طرفيها، وبذلك يكون خطًا مستقـيماً أو خطًا جيوديسياً Geodesic[1]، فإذا مـا سرت طويلاً بقـدر كاف فى اتجاه الشـمال، فـاننى فى النهاية أبـدأ فى السير فى اتجـاه الجنوب. والحركـة فى اتجاه الشرق لا يمكن على العكس، أن تصـبح حركة فى اتجـاه الغرب (نظراً لأن الشرق والغرب ليسـا اتجاهات قطبية) لكنها فى النهاية تجعلـنى اقترب من نقطة البداية

(١) الخط الجيوديسي هو أقصر خط بين نقطتين على سطح معين (المترجم).

التى بدأتُ منها بدلاً من أن أبتعد عنها. (وفى «ظاهريات الروح» الكتاب الرابع A) ـ نجد أن السيادة التـامة على العبد تؤدى إلى تبديل عـكسى لمواقع السيد والعبد: فـرفض السيد الاعتراف بالعبد، يجعل العبد شيئاً لا قـيمة له حين يعترف بالسيد، ومن ثم يصبح السيد سيداً على لا شىء. فى حـين أن التزام العبد ـ على العكس ـ بالعمل يُضـفى عليه طابعاً من الوعى الذاتى يفلت من سيده، ويصـبح الانتصار الساحق هزيمة، كمـا تصبح الهزيمة انتصـاراً. ونزوع التـصـورات المتضادة لانتقال الواحـد منها إلى الآخر هو إحدى القوى المحركـة لجدل هيجل: فالوجـود الخالص ـ مثلاً ـ يـصبح عدماً خـالصاً والعكس. وهذه الأضداد تتضمن وحدة سلبية ذاتية للتصورين.

(٦) وهكذا نجد أن الأضداد عند هيجل ـ على خلاف فشته لا تصبح شيئاً واحداً فى داخل (أو تنبـثق من)، مطـلق محايد أو نقطة محـايدة، وإنما كل منها يتشكل فى الآخر عندما يصل إلى أعلى نقطة له. وتوحدها النهائى فى الفكرة المطلقة ليس حياداً فارغاً. بل شمول عينى أو نسق، يرفع التضاد، لكنه لا يحله.

رأى هيجل أفـسده فشله فى التفرقة بين الأنواع المختلفة من التضاد (الشمال والجنوب، الشـرق والغرب، الأحمـر وغيـر الأحمـر، الأبيض والأسود، الذكـر والأنثى). والطرق المختلفـة التى تحتوى بها كل منهـا على الآخر أو تصبح هى الآخر. ومن هنا كـان تفكيره عن التضاد مشتتاً وليس نسقياً.



انظر: الحياة، والكائنات الحية

ينبغى: — Ought

الفـعل Sollen فعل مساعد مشروط، وهو يرتبط من حيث الاشتقاق اللغوى بكلمة Schuld (دين، ذنب، مسئوليـة، لكن فى الأصل «التزام») وبالفعل الانجليزى Shall. فى مقـابل كلمة wollen التى تعبّر عن ارادة الفاعل (مـثل: أنا على وشك أن أصوم). وتعبر Sollen عن ارادة شخص ما أو شىء ما (مثل: القدر) مثل «سوف أصوم» و«ينبغى عليك أن لا تقتل». وفى مـقابل müssen (لابد) التى توحى بأن شيئاً ما لا يمكن إلا أن يحدث أو أن يقع، فإن Sollen تفتح الباب أماما إمكان أن لا يحدث أو أن لا يقع. ومن هنا فهى كثيراً ما تناظر «ينبغى» أو «يجب». لكنها كثيراً ما تعنى «يقال عن»، و«يفترض أن أو يزعم أن»، كمـا هى الحال فى «يقال أنه مـريض» أو «يزعم أنه مريض» أو «يقرر. .» أو «يتـجه نحو». مثل من «المقرر (أو المفترض) أن يكون ذلك هو آخر لقاء لنا»... الخ.

كان «الواجب»، أو «ما ينبغى» يحتل مكانة مركزية فى فكرة كانط عن الأخلاق. فهو يعبّر عن الضرورة الأخلاقية أو العقلية لفعل ما، لا بناء على أسباب طبيعية أو فزيقية، بل بناء على تصور العقل العملى. ومن هنا فهى لا تصدق إلا على الكائنات العاقلة وحدها، وهـى التـى ينبـغى عليها أن تفـعل شيئاً. ومن ناحية أخـرى، فهى لا تصدق إلاعلى الموجودات العاقلة التى هى موجودات طبيعية مـثقلة بالرغبات... الخ وليست خاضعة تماماً لسلـطة العـقل. وهى التى ينبغى عليها أن تقـوم بأشياء معينة؛ نظرًا لأن الارادة والسلوك لموجود عاقل تمامـاً، لابد أن يحددها العقل تلقائياً. وهو لا يظهـر بذاته أمام هذا الموجود على أنه واجب أو الزام.

ولقد رأى كـانط أن الواجب يجعلنـا نشعر بعـمل لا مثناه أعنى بعـمل لا يمكن أن يكتمل إلى ما لا نهاية: ينبغى علىّ أن أكون خيّـرًا تماماً من الناحية الأخلاقية. لكن أيا ما كان عدد أفعال الواجب التى أُنجزها، فـأننى لن أبلغ أبداً تلك الحالة المرغوبة فى فترة زمنية متناهيـة أو محدودة. ولا يستتبع ذلـك أنه ينبغى علىّ أن أتخلى عن جـهودى طالما أننى

أستطيع أن أصبح أفضل أخلاقياً على الدوام. مثلما أقوم بالعد: «$\frac{1}{2}$، $\frac{1}{4}$ ...»، يجعلنى أقترب على الدوام من الصفر. ولما كان من الخُلف من الناحية الأخلاقية أن تتوقف جهودى عن طريق الموت فقد كانت «مسلَّمة من مسلَّمات العقل العملى» أن يكون الناس خالدين وأن يواصلوا جهودهم وكفاحهم الأخلاقى بعد الموت (وهناك مسلَّمتان أخريان للعقل العملى هما: وجود الله، وحرية الإنسان).

وواصل فشته فكرة كانط عن الواجب، وجعلها بمثابة «المركز فى مذهبه. فالأنا الخالص يضع العالم الخارجى أساساً لكى يكون مسرحاً لكفاحى الأخلاقى. إن هدف الأنا المتناهى. وهدف الأنا الذى يواجهه «اللاأنا» هو أن يستعيد نفسه ليبلغ وضع الأنا الخالص أو أن يصبح موجوداً عاقلاً على نحو خالص تكون ارادته وسلوكه محددة عن طريق العقل والأخلاق وحدهما. غير أن ذلك عمل لا متناه ينبغى أن يكون، لكنه لن يكتمل فى الواقع أبدًا. ولقد تخلى شلنج عن هذه السمة فى فكر كانط وفشته نظرًا لأنه وضع الطبيعة والفن فى مرتبة أعلى من الأخلاق؛ فالطبيعة لا تفترض الأخلاق سلفاً ولا يفترضها كمال العمل الفنى. ذلك لأن دمج الغرضية العقلية والقوة الطبيعية الخام فى عبقرية الفنان، يزدونا بنتيجة ختامية موحدة لنسق الفلسفة لا يستطيع النقص الأخلاقى عند البشر أن يقوم به، كما أنه لا يحتاج أن يقوم به.

فكرة كانط عن الواجب تنتهك مبدأين أساسيين عند هيجل: -

(أ) فهى تتضمن تعارضاً حاداً بين الوضع الحالى (أو الواقع الفعلى) وما ينبغى أن يكون عليه هذا الوضع.

(ب) كما أنها تتضمن تقهقرًا لا متناهياً فاسداً.

(١) يرفض هيجل أى دعوى تزعم أن العالم، أو الوضع الحالى للعالم، أو الوضع الحالى للمجتمع الذى يعيش فيه الفرد، يختلف اختلافاً جذرياً عما ينبغى أن يكون عليه. بغض النظر عما إذا كانت هذه الدعوى ينتج عنها تقهقر لا متناه:

(أ) فحتى إذا ما صحَّ هذا الزعم، فليس ثمة شخص يكون فى مركز يسمح له أن يزعمه: إذ ليس هناك معيار يقع خارج هذا العالم، يمكن أن يقيّم هذا العالم عن طريقه. فلابد أن تكون المعاير التى نحكم بها على العالم، أو على مجتمع ما، موجودة بداخله، ومن ثم فلا يمكن أن ندعم الرفض التام له. ويمكن للشخص إذا كان فيلسوفاً أن يكون فى وضع أفضل من غيره لتقييم مجتمعه ككل، نظرًا لأنه يقف على مسافة منه، كما أنه

قد تعرف لا فقط على مجتمعات أخرى، وفترات تاريخية أخرى، بل لأنه تعرف على البنية العقلية للأشياء، لكنه يظهر على المسرح والأحداث تدور، ويكون عمله أساساً استعادى للأحداث أو تصالحى فيما يرى هيجل.

(ب) لن يصدق مثل هذا الزعم قط، طالما أنه لا يمكن أن يكون هناك تصدع جذرى بين العقل (أو الفكرة) والواقع. ويدمج هيجل بين اللاهوت (القول بأن العالم تحكمه العناية الالهية) وبين الميتافيزيقا (المشبعة بالفكر والمفهومة عقلياً) وبين التقييم (القول بأنه حسن أو خير). ولم تكن فكرته أبدًا أن العالم فى أى مرحلة معينة كان خِلْوًا من الأخطاء والعيوب، بقدر ما كانت أن العالم يصحح عيوبه الخاصة بحركته المندفعة إلى الأمام. وهو من ثم لا يحتاج إلى نقد أو تصحيح من ملاحظ خارجى.

(٢) يربط هيجل ما ينبغى أن يكون بأفكار: الحد، والقيد، والتناهى: فالقيد هو أساساً، شىء ينبغى التغلب عليه. وعلى العكس إذا ما كان الشىء ينبغى أن يكون، فأن ذلك يتضمن قيدًا أو عقبة يحتاج إلى أن يتغلب عليها. ومن ثم فأن ما ينبغى أن يكون، عند هيجل، ليس فقط ما ينبغى أن يكون من الناحية الأخلاقية، وإنما هو سمة للتراجع اللامتناهى: كالتراجع الكمى للأعداد، وللزمان والمكان مثلاً. لكن كثيراً ما يكون «ما ينبغى» هو ما ينبغى أخلاقياً متضمناً كفاحاً لا حدَّ له نحو الخير، وهو بما هو كذلك يعترض عليه هيجل اعتراضين أساسين هما: ـ

(أ) ما ينبغى هو محاولة لحل التناقض بين ذاتى العاقلة وطبيعتى البدنية والحسية، أو بين العقلانية والحالة الفعلية للعالم. غير أن التناقض لا يحل حلاً سليماً بالعودة إلى التقهقر اللامتناهى. فمن الحماقة أن يشرع المرء فى عمل لا متناه، طالما أنه لن يحرز فيه أى تقدم: فما أن يدفع المرء الحجر إلى أعلى الجبل ويصل إلى قمته حتى ينحدر مرة أخرى عائدًا إلى السفح[١].

(ب) لابد أن يكون العمل لا متناهياً، ما دام النشاط الأخلاقى يتطلب، على نحو ينطوى على تناقض، التغلب على محاولاته لو أرادت الأنا أن تُخضع تماما طبيعتى

(١) المقصود هو الجهد العابث. ويضرب المثل بشخصية «سيزيف» المحتال في الأساطير اليونانية، الذي عاقبه كبير الآلهة «زيوس» بأن حكم عليه أن يقوم بدفع حجر ضخم من أسفل الجبل إلى قمته. وما أن يصل إلى القمة حتى يعود الحجر إلى السفح من جديد، ليقوم سيزيف بنفس الدورة مرة أخرى، حتى أصبح عمله يرمز إلى الجهد العابث الذي لا نتيجة له. قارن كتابنا «معجم ديانات وأساطير العالم» المجلد الثالث ص ٢٥٨ ـ ٢٥٩ مكتبة مدبولي ١٩٩٧ (المترجم).

الحيوانية، أو أن تجعل العالم كله على نحو ما ينبغى أن يكون، فلابد أن يتوقف النشاط الأخلاقى تماماً. ولقد حاول كانط وفشته ارجاء هذه النتيجة غير المرضية بوضعها فى نشاط لا متناه، لكن التناقض يظل قائماً.

لا واحد من هذين الاعتراضين خطير، فالعمل اللامتناهى يكون عبثاً ولا قيمة له إذا لم يحرز المرء تقدماً، لكن عمل كانط أو فشته لم يكن من هذا النوع ـ فالمرء يواصل باستمرار اصلاح نفسه (أو اصلاح عالمه) ـ حتى إذا لم يستطع أن يجعله كاملاً تماماً. ويتجاهل هيجل التفرقة بين التراجعات التى تتلاقى عند حد معين، والتراجعات التى لا تفعل ذلك. ومن ناحية أخرى فليس من غير المعقول أن يسعى المرء لبلوغ هدف. لو قُدّر أنه وصل إليه، فسوف يجعل هذا النشاط نفسه مستحيلاً. فمن المعقول مثلاً أن يُحسّن المرء من مهارته فى لعب الشطرنج. حتى على الرغم من أن الاهتمام بلعبة الشطرنج يتوقف على النقائص التى يحاول المرء اصلاحها، والتى لابد أن تختفى إذا ما وصل المرء إلى حد الكمال. وليس هناك عدم تماسك فى محاولات التخلص من الفقر، حتى لو نجحت نجاحاً كاملاً (وهو أمر غير مرجح) فلابد أن ينقطع نشاط المرء، طالما أن المرء لا يرجو من أعماقه فشل النتائج، لكى تكون لديه الفرصة للكرم أو السخاء.

ولقد وجد هيجل (مثل أرسطو) أنه من الصعب أن نقبل القول بأن كثيراً من النشاط القيّم الذى يتألف من الصراع من أجل تحقيق الأهداف هو أقل قيمة من الكفاح نفسه: فمتسلقوا الجبال يستمتعون بكفاحهم من أجل الوصول إلى قمة الجبل أكثر من استمتاعهم بوجودهم على قمته. ونحن نستمتع بالبحث والكشف أكثر من الاستمتاع بتأمل النتائج... الخ. إلا أن هيجل يعتقد أن الاشباع الأكبر هو فى المشاركة فى النظام الاجتماعى القائم أكثر من محاولة المرء المستمرة لجعل العالم أفضل. فالمشاركة فى المجتمع أو فى مجموعة قائمة من المعارف ليست ساكنة تماماً، بل أن لها جوانب من جاذبية الكفاح، فبسبب النتيجة (الفكرة المطلقة مثلاً، ترفع وتحتفظ بالصراع والتضاد الذى أدى إليها، وبسبب الوضع القائم أو العالم على ما هو عليه الآن، كثيراً ما يشمل حركات تجاوزه، كما هى الحال فى معارك «قيصر» و«نابليون». (وينظر إلى «قيصر» و«نابليون» وأتباعهما لا على أنهم نقاد خارجيون يحاولون أن يجعلوا العالم على ما ينبغى أن يكون عليه، بل على أنهم فاعلون يعملون على تقدم مسيرة روح العالم). ومع ذلك فأن الموت ينتج من الرضا المتكلف مع العالم.

□□□


محمد خطاب



الشعب والأمة... People and Nation

كلمة Volk الألمانية تعنى الشعب، بمعنى الناس العاديين فى مقابل القادة، وبمعنى الجماعة التى توحدها العادات والتقاليد، والمشاعر، واللغة فى آن معاً. وهى فى الأصل تعنى «الحشد»، ولا سيما الجيش العامل. لكنها اكتسبت ـ مع ظهور القومية ـ معنى الشعب المرتبط بالعادات والتقاليد، واللغة، والثقافة، والتاريخ الذى قد يتوحد ـ لكن ذلك ليس ضرورياً ـ في دولة واحدة. واللفظ لا يتميز تميزًا تاماً عن معنى الأمة التى أخذها الألمان من الكلمة اللاتينية natio المأخوذة بدورها من كلمة nasci (التى تعنى «يولد»)، وهى بذلك تشير إلى مجموعة من الناس تسكن منطقة معينة وترتبط معاً بحكم المولد. إلا أن كلمة «الأمة» اكتسبت منذ القرن الثامن عشر معانى اضافية، وأصبحت تشير إلى جماعة تدرك أنها تشارك فى تراث سياسى وثقافى وتستهدف تشكيل دولة حتى إذا لم تكن قد فعلت ذلك حتى الآن.

ولقد تأثرت مفاهيم «الشعب»، و«الأمة» بالتطورات التى حدثت فى فرنسا لا سيما على يد «مونتسكيو» الذى درس فى كتابه «روح القوانين» عام ١٧٤٨ ـ مضامين الاختلافات القومية بالنسبة للقوانين والدستور، وقد ظهر تعبير «روح الأمة» لأول مرة عند مونتسكيو. (وقد أشار إليه هيجل باستحسان فى الكتابات اللاهوتية المبكرة، كما أشار إليه فى كتاباته المتأخرة): فهو نتيجة لتأثير الأحداث التاريخية والبيئة الطبيعية على شخصية شعب من الشعوب.

لاهتمام الألمان «بالشعب» و«الأمة» مصادر شتى: منها انقسام الشعب الألمانى إلى دول متعددة، ومنها إذلالهم على يد الفرنسيين الذى أدى إلى التشديد على أهمية

«الشعب» أو «الأمة» وعلى الرغبة فى وحدتهم السياسية. وقد أصرَّ فشته فى كتابه «خطابات الأمة الألمانية»، «وشيلرماخر»، «وف. شليجل» جميعاً على أهمية دولة ـ الأمة. والأهتمامات التاريخية عند «هردر»، وعند فقهاء القانون بين أمثال «سافينى» أدى إلى ظهور فكرة «روح الشعب» التى كانت تقابل «روح الأمة» عند مونتسكيو ـ وهى فكرة نشطة ايجابية، خلاّقة، لكنها قوة غير واعية تشكل روح الشعب ومصيره.

وظهر بهذا المعنى مفهوم «عبقرية الشعب» عند «هردر»، و«روح الشعب» فى «الكتابات اللاهوتية المبكرة» عند هيجل. ولقد شدد «هردر» والرومانسيون على «الفردية»، وعلى الاختلافات، لا فقط بين الناس فُرادى، بل بين الشعوب الفردية. فى مقابل العقلانية المطردة التى أعلى من شأنها عصر التنوير. فقد نظر الرومانسيون إلى ما هو خاص بالشعب على أنه مسألة وجدان وشعور لا مسألة عقل. (لكن هيجل فى موسوعة العلوم الفلسفية الجزء الثالث فقرة ٣٩٤ واضافة) ـ درس اختلافات الطابع القومى تحت عنوان «النفس الطبيعية» بدلاً من «النفس الشاعرة»).

وهكذا فأن فكرة «الشعب» تضم أفكارالخصوصية القومية وأفكار البدائية والأصلية.

ولقد كان «هردر» مهتماً بصفة خاصة «بالشعر الشعبى». وهو الشعر الذى ينبثق من الطاقة الحيوية للشعب ويعبّر عنها، فى مقابل الشعر الذى يقوم على نماذج أجنبية: ولقد نظر إلى أعمال متنوعة على أنها نماذج للشعر الشعبى مثل: الكتاب المقدس، وأشعار هوميروس، وشكسبير، والأغانى الشعبية (وفى كتابه «علم الجمال» ذهب هيجل إلى أن «هردر» كان له الفضل فى لفت الأنظار إلى الأغنية الشعبية، ولقد ذهب «هردر» إلى أن اعادة اكتشاف الأغانى القديمة، وحكايات الشعب الألمانى، سوف تُسهم فى الأدب الألمانى مقارنة بأدب الشعوب الأوربية الأخرى، نظرًا لأن «الشعر الشعبى» تغذيه هذه المادة الغُفل. ولقد كان لآرائه أثر ملحوظ على الأخوين جريم[1].

ولقد وردت كلمة «الشعب» والكلمات المركبة منها فى مؤلفات هيجل: ومن هذه الكلمات المركبة: «روح الشعب» و «الديانة الشعبية» أو الايمان الشعبى، و«الشعر الشعبى

---

(١) جاكوب كار (١٧٨٥ ـ ١٨٦٣) ووليم كارل (١٧٨٦ ـ ١٨٥٩) جمعا مجموعة ضخمة من الحكايات الخرافية والشعبية، وأصدارها في كتاب بعنوان «حكايات الأطفال الشعبية» ـ وكثيراً ما تسم حكايات جريم الشعبية. وصدر الكتاب (١٨١٢ ـ ١٨٢٢) ـ انظر معجم ديانات وأساطير العالم» مكتبة مدبولي المجلد الثاني ص ٥٩ (المترجم).

أو «القصائد الشعبيـة»... الخ. (وبعضها مثل Völkerrecht التى تعنى «قـانون الأمم»، أو «القانون الدولى»، لا يتضـمن أية اشارة إلى «روح الشعب») وهو يعتقد ـ بصـفة عامة أن للشعب ـ شخصية مميزة أو روحاً، وهى إلى حد ما نتاج ظروفـه التاريخية وبيئته الطبيعية، وهى كذلك تُضفـى نكهة عامة على لغتـه، وعاداته وتقاليده... الخ وأيضـاً على قوانينه، ودستوره السياسى، وليس التاريخ سوى انبثاق متتابع لمثل هذا الروح الشعبى على مسرح التاريخ: «تحـقق فيه روح كل شـعب إلى أقصى حـد، ثم نظرًا لأنها ليست سـوى شذرة جزئية محدودة من روح العالم، تفسح الطريق لمن يخلفها.

غير أن هيجل لم يشارك فى جميع الآراء التى كثـيرًا ما ارتبطت بالتشديد على أهمية «الشعب» و«روح الشعب». فقد ذهب «سافينى»، مثلاً إلى أن القوانين لا تبدأ مع التشريع الرسمى، وإنما مع العادات والتقاليد القومية لشـعب ما، فالقوانين، مثل اللغة، هى نتيجة للتطور العضوى لشعب من الشعوب. واسـتنتج من ذلك أن من الخطأ بالنسبة للمشرِّع أن يحاول فرض مجموعة قوانيـن شاملة على شعب من الشعوب. بل لابد له، على الأكثر، أن يرتب ويصنِّف العادات والتقاليد الموجودة.

ويوافق هيجل على أن عـادات وتقاليد الشـعب الموجودة من قبل هى شرط للتـشريع وسن القوانين فـضلاً عن أنها هى التى تضع الحدود له. لكن من الجـوهرى لتطور شعب من الشعوب أن تصدر له قوانـين كلية وعقلية تتجاوز ما هو متضـمَّن فى عاداته وتقاليده. ويمكن للقانون أن يظهـر بطريقة تاريخية مـعقولة من عادات الشعب ومـع ذلك يظل غير عقلى ولا مبرر له(١). هناك إذن فارق بين الشعب الساذج غير المفكر، وغير المثقف وبين الشعب المفكر المتطور بما له من مجـموعة قوانين عقليـة. وتطور الشعب من مرحلة النوع الأول إلى مرحلة الـنوع الثانى لا يسيـر ـ فى رأى هيجل ـ رُخـاء أو بطريقة عـضوية، بل يتطـلب اغتـراباً عن الممارسات التقلية التى تتضمنها الثـقافة أساساً. فقد كانت مرحلة حاسـمة، مثـلاً فى نمو الشعب الألمانى أن تصدر أعـمال العلماء والبـاحثين مـنهم باللغة الفرنسية أو اللاتينية. وأن يترجم الكتاب المقدس إلى اللغة الألمانية (ترجمه مارتن لوثر) فى القرن السادس عشر، وأن يتعلم الشعب اللغات القديمة.

---

(١) يقول هيجل: «يمكن أن نتبيّن أن قانوناً جزئيـاً معيناً يعتمد عـلى الظروف والمؤسـسات القائمة المشـروعة ويتفق معهـا، لكنه مع ذلك خاطىء، وغير معقـول في طابعه الأساسي، كما هي الحـال مثلاً في مجموعـة قواعد القانون الروماني للأحوال الشخصية التي صدرت صـدوراً منطقياً عن المؤسـسات القائمة مثل: حق الزوج على زوجته، وحق الأب على أبنائه في القانون الروماني... الخ». أصول فلسفة الحق ص ١٣٩ من ترجمتنا العربية (المترجم).

وموقف هيجل من «الشعب» و«روح الشعب» يجسّد هذا النموذج فى مجالات أخرى: فالدولة تفترض مقدماً شعباً أو أمة مع المعتقدات والمؤسسات التى شكلتها روح الشعب. غير أن الدولة الحديثة تستطيع أن تتكيف وتتوافق مع القوى المدنية للأقليات التى لا تقبل هذه المعتقدات والمؤسسات (من أمثال الكويكرز[١] والقائلين بتجديد العماد[٢]. واليهود) وعلى الدولة أن تفعل ذلك ببساطة لأنهم بشر[٣]. وربما افترض الفن سلفاً وجود الفن الشعبى لكن من غير المناسب للشاعر الحديث (من أمثال (كلوبشتوك»)[٤] أن يحاول أن يفعل للألمان ما فعله «هوميروس» لليونان بأن يجعل الآلهة والأبطال الجرمان تتصارع مع أنه لا صلة لهم بالحياة الحاضرة. وينتشر حماس هيجل للديانة الشعبية عند اليونان فى «كتاباته اللاهوتية المبكرة»، فى مقابل وضعية الديانة المسيحية أو الديانة (العقلية) وهو حماس أخذ يتضاءل فى سنواته المتأخرة. فهو لم يكن يميل إلى أى اعتقاد أو ممارسة لمجرد أنه من التراث أو يتفق مع العادات والتقاليد بغض النظر عن مضمونه العقلى؛ وهو فى كتابه «محاضرات فى فلسفة التاريخ» يدين المحاولات التى قام بها شلنَن، وف. شليجل، لوضع حكمة عميقة عند شعب يُفترض أنه بدائى، لا تحفظ ذاكرته إلا الأساطير والحكايات الخرافية، فى حين أن الحكايات الخرافية لا غناء فيها بالنسبة للتاريخ.

وبصفة عامة يصبح «الشعب» و«روح الشعب» أقل أهمية فى مغزاهما كلما صعدنا إلى درجات أعلى من الثقافة. أما خصائص الشعب المعين فتبرزها بصفة خاصة أشكال

---

(١) فرقة بروتستانتية أسسها جورج فوكس في انجلترا في القرن السابع عشر. وكانت إحدى الفرق التي ظهرت احتجاجاً على تسلط الدولة على الكنيسة، وعلى بعض المعتقدات والطقوس. وقد اضطهدت هذه الفرقة بشدة فرحل كثير من أتباعها إلى الولايات المتحدة وهم يعارضون الحرب والاشتراك فيها. ويعرف الكويكرز أحياناً باسم «المهتزين». لقول فوكس «ارتجفوا أمام كلمة الله» وهم يهتزون في انفعال صوفي أثناء تأدية الطقوس (المترجم).

(٢) فرقة بروتستانتية نشأت في أوربا في القرن السادس عشر، وضعت شروطاً قاسية لعضوية الكنيسة منها اصرارها على اعادة تعميد البالغين ورفض تعميد الأطفال (المترجم).

(٣) يقول هيجل: «أن على الدولة أن تمارس التسامح الديني بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة ازاء هذه الفرق والنحل». وإذا كانوا يؤدون واجباتهم تجاه الدولة بطريقة سلبية عندما يرفضون صراحة واحدة من أهم واجباتهم، وهو الدفاع عن الدولة، فيمكن أن يقبل رفضهم بشرط أن ينجزوا خدمات بديلة» قارن أصول فلسفة الحق» ص ٥١٩ من ترجمتنا العربية (المترجم).

(٤) فردرش جوتلب كلوبشتوك (١٧٢٤ ـ ١٨٠٣) شاعر ألماني حقق نجاحاً باصداره أعظم آثاره وهي ملحمة «المسيح المنتظر» تمثل أول انتاج عظيم لشاعر ألماني ملهم في الأدب الألماني الحديث: إلا أن عبقريته كانت مقصورة على الشعر الغنائي (المترجم).

معينة من الفن مثل الشعر الغنائى، والأوبرا الإيطالية. وهما ـ «الشعب»، و«روح الشعب» يصبحان أقل أهمية فى حالة الدين، ويختفيان عملياً عندما نصل إلى الفلسفة: أعلى صورة للروح المطلق. وربما كان للغة الألمانية ـ مثلاً ـ سمات معينة يمكن استغلالها لأغراض المنطق. إلا أن المنطق كثيرًا ما يستخدم كلمات ألمانية بمعانى جديدة. ويمكن أن يجد كلمات وتعبيرات مماثلة يستثمرها فى لغات أخرى. وتمثل الفلسفة والمنطق نسقاً كلياً واحداً للعقل الذى، لا يحصر نفسه فى «روح شعب» جزئى معيّن.



جاءت كلمة «الظاهريات» من الكلمة اليونانية Logos (التى تعنى: الكلمة ـ العقل ـ النظرية ـ المعتقد... الخ) وكلمة Phainomenon (أى «الظاهر») التي دخلت اللغة الألمانية فى القرن السابع عشر. وكلمة Phainomenon والفعل Phainesthai (مثل كلمة «ظاهر» و«يظهر) ملتبسة الدلالة: ـ

(١) «الظاهر» و«يظهر» فى مقابل الحالة الراهنة.

(٢) «ما يتضح للرؤية»، «يكون، يصبح واضحاً للرؤية» بالمعنى الحرفى والمجازى معاً. ومن ثم «فالظاهريات» هى دراسة «للظاهر» بأحد هذين المعنيين.

ولقد ظهرت الكلمة لأول مرة عند «ج. هـ. لامبرت»[(١)]. وينقسم كتابه أربعة أقسام هى: ـ (١) نظرية فى قوانين التفكير. (٢) نظرية فى الحقيقة من حيث أنها ضد الخطأ. (٣) نظرية فى دلالة الأفكار والأشياء. (٤) الظاهريات أو نظرية عن الظاهر. وهدف «الظاهريات» هو «تجنب الظاهر، أو الوهم والضلال من أجل النفاذ إلى الحقيقة. إلا أن «الظاهر» ليس زيفاً واضحاً: وإنما هو وسط بين الحقيقة والزيف. ومن هنا فأن علم البصريات يكتشف قوانين المنظور الذى يمكّننا من تحديد الطبيعة الحقيقية للشيء من ظاهره المرئى. والعكس: يمكّننا أن نحدد من طبيعة الشيء ما الذى سيكون ظاهره من منظور معين. والاجراءات التى يقول بها علم البصريات يمكن تعميمها لتغطى نطاق الظاهر كله: الحسى، والسيكولوجى، والأخلاقى، والاحتمالى (حرفياً: ما يشبه الحقيقة). وعلى ذلك تصبح الظاهريات هى «علم البصريات المتعالى»: فهو يكتشف «المنظور المتعالى» الذى بواسطته يرتبط كل نوع من أنواع الظاهر بالحقيقة، وبذلك يمكننا من التمييز بين الحقيقة وبين الظاهر. ولن تكون نتيجة هذه العملية معلومات مجزأة، بل نسق كامل من المعرفة العلمية.

وامتدح «هردر» «ظاهريات» لامبيرت وتنبأ بظهور «ظاهريات للاستطيقا» (علم

---

(١) في كتابه «أورجانون جديد أو أفكار حول البحث، ودلالة الحقيقة وتميزها عن الخطأ والضلال» عام ١٧٦٤ (المؤلف).

الجمال)، طالما أن الجمال المرئى ليس شيئاً سوى الظاهر، وهناك أيضاً علم كامل وعظيم لهذا الظاهر هو: الظاهريات الجمالية وهو فى انتظار لامبيرت آخر. («خمائل نقدية»، الكتاب الرابع عام ١٧٦٩) ولم ينشر هذا العمل حتى عام ١٨٤٦ لكن وردت الاشارة إلى «ظاهريات الجميل» فى أماكن أخرى من كتاباته وتفسيراته الظاهراتية: للبصر، والسمع، واللمس فى علاقاتها بالتصوير (الرسم الزيتى) والموسيقى، والنحت تُلقى بظلالها على محاضرات هيجل فى «علم الجمال»، لكنها ذات أثر ضئيل فى كتابه «ظاهريات الروح».

ويتألف كتاب كانط «الأركان الميتافيزيقية للعلم الطبيعى» (عام ١٧٨٦) من أربعة أجزاء هى قوانين الحركة، وعلم الديناميكا، وعلم الميكانيكا، والظاهريات. وتدرس الظاهريات «الحركة والسكون فقط من حيث علاقتها بالجهة Modality ، ومن ثم بوصفها ظاهرًا للحواس الخارجية». والظاهريات بهذا المعنى أضيق جداً من مجالها عند لامبرت أو هيجل؛ إلا أن رسائل كانط إلى لامبرت تظهرنا على أنه كان فى الأصل يخطط لعمل عن الظاهريات بمعناها عند «لامبيرت». يقول: «يبدو أن الميتافيزيقا لابد أن يسبقها علم متميز تماماً وإن كان سلبياً فحسب هو (الظاهريات العامة) ـ وهو علم سوف يحدد مشروعية مبادىء الحساسية وحدودها، حتى لا تختلط مع الأحكام حول موضوعات العقل الخالص». (رسالة بتاريخ ٢ سبتمبر عام ١٧٧٠). وكما أن كانط طرح فى رسالة إلى هرتس Hertz اسم كتاب بعنوان «حدود الحساسية والعقل» كان القسم الأول منه بعنوان «الظاهريات بصفة عامة» (رسالة بتاريخ ٢١ فبراير عام ١٧٧٢). لكن الكتاب لم ير النور، وإن كان كتابه «نقد العقل الخالص»احتوى على عناصر لمشروع فينومنيولوجى فى القسم الخاص «بالاستاطيقا الترنستندنتالية» (عن الظاهر الحسى) وفى القسم الخاص «بالجدل الترنسندنتالى» (عن الوهم الترنسندنتالى). ويذهب هيجل فى الموسوعة ـ الجزء الثالث فقرة ٤١٥ إلى أن كانط عرض ظاهريات الروح بدلاً من فلسفة الروح، لكن لسبب مختلف تماماً هو أن كانط درس الأنا من حيث علاقتها بالشىء فى ذاته المستقل.

ويذهب فشته أيضاً فى «نظرية المعرفة أو علم المعرفة» عام ١٨٠٤ إلى أن «الظاهريات: أو نظرية الظاهر والوهم» مطلوبة لاكمال «علم المعرفة». ويظهرنا «علم المعرفة» على أن الوعى هو «الواقعة الأصلية» وهى مصدر كل ما هو واقعى» والظاهريات، على العكس، سوف تستمد الواقعى (ما يظهر بطريقة وهمية) على أنه شىء آخر غير الوعى ـ سوف يستمده من الوعى.

ولم يذكر هيجل «لامبيرت» إلا لكى يستهجن اسهاماته فى المنطق الرمزى (مع أنها فى الواقع اسهامات هامة). لكنه كان بغير شك على وعى بكتاب لامبيرت «الأورجانون الجديد» ومراسلات كانط معه التى نُشرت عام ١٧٨٦ . ويربط هيجل «الظاهريات» بالظاهر بدلاً من أن يربطها «بالوهم»، و«بالروح». «فظاهريات الروح» ترادف «نظرية ظواهر الروح» لكن هذا التعبير له أكثر من معنى:-

(١) تبدو الروح (أو تظهر) بمقدار ما تكون وعياً بموضوع ما غير ذاتها. والظاهريات بهذا المعنى تقابل «علم الأنثروبولوجيا» الذى هو دراسة للنفس المنغلقة على ذاتها، ولم تصبح بعد واعية بالموضوعات الخارجية. كما تقابل «السيكولوچيا» التى هى دراسة للروح كما هى فى ذاتها ولذاتها، بغض النظر عن علاقتها بالموضوعات.

(٢) غير أن الروح بوصفها وعياً أو على نحو ما تظهر ليست ـ ببساطة طورًا واحداً من أطوار الروح، أو طريقة واحدة يمكن أن يُنظر منها إلى الروح. وإنما هى أيضاً تتضمن وهمًا من حيث أن الروح تطرح على الموضوعات ما هو فى الواقع عملها الخاص. والأنواع المتميزة من الموضوعات التى تلتقى بها أو ارتفاعها من نوع معين إلى النوع الذى يليه. تعود إلى السمات الأساسية للروح ذاتها لكنها تراها كسمات للموضوعات. ومن هنا فإن الوعى بالموضوعات ليس فقط أعلى طريقة للنظر إلى الروح، وهو ليس فقط أعلى أطوار الروح، لكنه طور لابد من نسخه وابطاله (إحدى طرق النظر إلى الروح، كما هى الحال فى السيكولوچيا هى نفسها طور من أطوار الروح: فالروح نفسها لابد أن تتقدم لو أنها أرادت أن تنظر إلى نفسها بطريقة أكثر تقدماً).

(٣) غير أن كتاب هيجل «ظاهريات الروح» لا يهتم فحسب بالوهم العام الذى يتضمنه الوعى بما هو كذلك، بل بامكان أن تكون أى «صورة من صور الوعى» وهماً، فالموضوعات التى يقصد إليها أو تصوره لهذه الموضوعات قد لا يتطابق مع الموضوعات الفعلية. واقتراح هيجل لحل هذه المشكلة، ليس كما فعل لامبيرت، دراسة العلاقة بين الظاهر والموضوع الفعلى، «وإنما عن طريق فحص داخلى لكل صورة من صور الوعى. وللطريقة التى تتحول بها نقائص الصورة الذاتية إلى صورة مختلفة من صور الوعى. ويشارك هيجل لامبيرث هدف الوصول إلى الحقيقة عن طريق الظاهر. لكن على حين أن حقيقة الظاهر أو زيفه عند لامبيرث، تكمن فى علاقته بموضوع متميز عنه، فانها تكمن عند هيجل داخل الظاهر نفسه. ويمكن بلوغ الحقيقة بفحص انحلال كل ظاهر فى الظاهر

الذى يليه (وفحص حقيقته التقريبية) حتى نصل إلى المعرفة المطلقة التى تُرفع فيها كل ألوان الظاهر ونقائصه.

(٤) وهكذا نجد أن ظاهر الروح ليس هو ببساطة وعيها بموضوع ما فى مرحلة معينة، بل ظاهره على المسرح أو انبثاقه من بداياته المتواضعة فى اليقين الحسى. وللروح عدة معانى: فهى تشمل بالمعنى الواسع: الصور الأولية للوعى مثل اليقين الحسى، وبهذا المعنى فان «الروح» هى موضوع كتاب «ظاهريات الروح» منذ بدايته. وبالمعنى الضيق فأن الروح لا تظهر على المسرح إلا مع الحياة الأخلاقية المتبادلة بين الأشخاص (ظاهريات الروح ـ الكتاب السادس) ولا تزال الروح ـ بالمعنى الضيق لا تتحقق تحققاً تاماً إلا عندما تصل إلى «المعرفة المطلقة» (ظاهريات الروح ـ الكتاب الثامن).

ومن هنا فأن ما نسميه بالروح بالمعنى الواسع ليس سوى مرحلة فى ظهور أو انبثاق الروح (بالمعنى الضيق).

وهيجل يدرس ظاهريات الروح لا فقط فى كتابه «ظاهريات الروح»، وإنما يدرسها كذلك فى «موسوعة العلوم الفلسفية ـ الجزء الثالث» حيث تشغل مكاناً أضيق كثيراً من كتاب «ظاهريات الروح» لا يغطى سوى «الوعى»، و«الوعى الذاتى» (مع قسم قصير عن العقل). وتستبعد الروح الموضوعى والروح المطلق (كما تستبعد الأنثروبولوجيا والسيكولوجيا)ـ اللذان يظهران معاً (فى صورة مختلفة فى ظاهريات الروح. ولقد حصرت محاضرات هيجل فى نور مبرج (المدخل الفلسفى) الظاهريات أيضاً فى نطاق الوعى، وميَّزته عن السيكولوچيا والسياسة... الخ.



العنوان الكامل للكتاب هو «مذهب العلم: الجزء الأول: ظاهريات الروح». وكان هيجل يتصوره فى الأصل: الجزء التمهيدى للمذهب الذى كان فى ذهنه فى كتاباته ومحاضراته فى يينا. وبعد مجموعة من البدايات الزائفة، بدأ فى شتاء عام ١٨٠٥ ـ ١٨٠٦ يكتب مقدمة مذهبه التى كان قد خطط لها أن تشغل ـ مع المنطق ـ المجلد الأول. عدا أن المقدمة اتسعت وأصبحت تشكل فى صيف عام ١٨٠٦ جزءاً منفصلاً.

وكان ينوى فى الأصل أن يجعل العنوان الفرعى: «الجزء الأول: علم تجربة الوعى» وقد ظهر ذلك فى بعض الطبعات، ولا يزال يظهر فى بعض الطبعات الحديثة (مثل طبعة هوفميستر) بين التصدير والمقدمة. ولقد ظهرت كلمة «الظاهريات» على لسان هيجل لأول مرة فى محاضراته فى شتاء عام ١٨٠٦/١٨٠٧، عندما أعلن أن المنطق والميتافيزيقا أو الفلسفة النظرية، تسبق ظاهريات الروح، طبقاً لكتابه الذى هو على وشك الصدور: مذهب العلم...» ومن ثم فأن العنوان الفرعى الأصلى، قد حلَّ محله «علم ظاهريات الروح» الذى ظهر بين التصدير والمقدمة فى بعض نسخ الطبعة الأولى.

ولقد أعلن هيجل فى "حاشية" «موجزة فى كتابه: أنه سوف يعقبه المجلد الثانى، محتوياً على «مذهب المنطق بوصفه الفلسفة النظرية وعلى الجزئين الآخرين من الفلسفة، علوم الطبيعة، وعلوم الروح» (٢٨ أكتوبر ١٨٠٧). وفى تصديره للطبعة الأولى من كتابه علم المنطق (فى ٢٨ مارس ١٨١٢) يؤكد هيجل أن هذه كانت خطته الأصلية، لكنه يضيف أنه نظرًا إلى أن المنطق قد اتسع ليشمل مجلدًا منفصلاً، فسوف يعقبه فيما بعد شرح للعلمين «الحقيقيين»، ثم أضاف حاشية فى مراجعته «لعلم المنطق» (عام ١٨٣١) يقول فيها أن الطبعة الثانية من كتاب «ظاهريات الروح» سوف تصدر فى عيد الفصح القادم (عام ١٨٣٢)، وأنه سوف يحذف العنوان «مذهب العلم» نظرًا لأن الخطة الأصلية قد نسختها «موسوعة العلوم الفلسفية». ولقد بدأ هيجل مراجعة كتاب «ظاهريات الروح» فى ربيع عام ١٨٣١، لكنه لم يراجع أكثر من نصف التصدير. ولقد ضم «ج. شولتسه» هذه المراجعات فى طبعته عام ١٨٣٢ لمجموعة مؤلفات هيجل التى ظهرت بعد وفاته.

ويفتتح هيجل كتاب «ظاهريات الروح» بتصدير طويل (كتبه بعد أن انتهى من تأليف

الكتاب) يقدم فيه مسحاً عاماً لمذهب هيجل المقترح وعلاقته بثقافة عصره. وهو يقول فى «حاشية» أن التصدير هو لعرض رأيه فى مدى «الحاجة إلى الفلسفة من وضعها الحالى وفى «الجرأة أو الوقاحة وكارثة الصيغ الفلسفية التى انحطت بالفلسفة فى الوقت الراهن». هذه الملاحظة وغيرها مثل نقد المطلق الفارغ ـ قد استهدفت شلنج وآخرين. وكانت «ظاهريات الروح» أول تصريح علنى لاختلافات هيجل مع شلنج (وإن كان هيجل قد تأثر ببعض أفكار شلنج الأخرى لا سيما فكرته عن التاريخ والوعى الذاتى التى عرضها شلنج فى كتابه «مذهب المثالية الترنسندنتالية).

والتصدير يعقبه مقدمة قصيرة شرح فيها هيجل مشكلة المعرفة التى تجيب عنها «ظاهريات الروح» إلى حد ما، فلو كان موضوع المعرفة متميزًا عن المعرفة ذاتها، فكيف يمكن لنا أن نكون على يقين أنهما يتطابقان؟. ومن هنا رفض هيجل وجهة النظر التى تنظر إلى المعرفة على أنها وسيلة (وهى وجهة نظر كانط)، وترى أن علينا أن نقوم بفحصها قبل أن نعهد إليها بالعمل ومعرفة الموضوعات. كما رفض وجهة النظر التى تنظر إلى المعرفة على أنها وسيط[1] (وجهة نظر لامبيرت) ونحن نستطيع أن نكتشف قانون الأنكسار الذى يتحكم فى انحراف «الشعاع» عن الموضوع[2]. فهاتان النظرتان تزعمان أ ـ أن المعرفة يمكن ، على الأقل، أن تزدونا بمعلومات عن نفسها موثوق بها. وتقول «حاشية» هيجل أن «ظاهريات الروح» «تصور نشأة المعرفة وصيرورتها». وتستأصل التفسيرات السيكولوجية، وكذلك البحوث الأكثر تجريدًا عن تأسيس المعرفة».

وهذه «الحاشية» تلخص الجسم الرئيسى للكتاب على النحو التالى : ـ

«الظاهريات تصور الأشكال المختلفة للروح كمحطات فى طريقها إلى ذاتها، كما تصور الطريق الذى تصبح الروح بواسطته معرفة خالصة أو معرفة مطلقة. وكذلك الأقسام

---

(١) فحص المعرفة قبل أن نعهد إليها بالعمل هو نفسه ضرب من المعرفة. وهو خُلف يشبه قول القائل: «انني لن أغامر بالنزل في الماء قبل أن نعلّم السباحة». وهذه وجهة نظر كانط. أو وجهة نظر لاميرت فيقول عنها هيجل: «فإذا لم تكن المعرفة، من ناحية أخرى أداة، بل وسيطاً يصل إلينا من خلاله نور الحقيقة. فاننا مرة أخرى لا نصل إلى الحقيقة كما في ذاتها، وانما على نحو ما توجد في هذا الوسيط ومن خلاله. ونحن في الحالتين نستخدم وسيلة تؤدي في الحال إلى عكس الغاية المرجوة منها. أو قل أن ما هو خُلف حقاً هو القول بأننا ينبغي أن نستخدم وسيلة أيا كانت). «ظاهريات الروح» فقرة ٧٣ من ترجمة ميللر الانجليزية (المترجم).

(٢) ليس انكسار الشعاع نفسه هو المعرفة بل هي الشعاع نفسه الذي تصل إلينا الحقيقة عن طريقه أي المعرفة. «ظاهريات الروح» فقرة ٧٣ (المترجم).

الرئيسية للعلم. والتى تنقسم بدورها إلى أقسام فرعية، ومن ثم فهى تدرس: الوعى، والوعى الذاتى، والعقل الملاحظ النشط (أو الفعال)، كذلك الروح ذاتها بوصفها روحاً اجتماعية وأخلاقية رفيعة، كما تدرس فى النهاية الروح الدينى فى أشكاله المختلفة، أن ثراء ظاهريات الروح التى كانت تبدو فى البداية عماءً (أو خليطاً مهوشاً) تُعرض فى ضرورتها، وتنحل الظاهرات الناقصة، وتنتقل إلى ظاهرات أعلى، ذات حقيقة تقريبية. ثم تصل هذه الظاهرات إلى الحقيقة فى الدين أولاً، ثم بعد ذلك فى العلم الذى هو نتيجة للمسار كله».

كان العنوان الفرعى الأصلى «لظاهريات الروح» مع المقدمة يدلان على أن الكتاب ـ مثل قسم الفينومينولوچيا فى الموسوعة (الجزء الثالث) سوف يهتم فقط بالوعى بالموضوعات إلا أن موضوعه قد اتسع فجاوز بكثير موضوع الوعى بما هو كذلك إلى صدور الروح التاريخية والاجتماعية المتبادلة بين الأشخاص التى شغلت النصف الثانى من «الظاهريات» (الكتاب السادس وما بعده). ومن هنا فأن الانتقال من صورة من صور الروح إلى الصورة التالية لا تحمل سوى علاقة ضئيلة بالتخطيط الذى لخصته المقدمة. ويعتقد هيجل أن «المعرفة» لا تتميز تميزًا تاماً عن أنشطتنا موافقنا العملية. وهى ليست انجازًا فردياً فحسب، بل تتضمن علاقات متنوعة ومتبادلة بين الأشخاص. وهى ليست متحدة فى هوية واحدة من مرحلة تاريخية معينة إلى المرحلة التى تليها ـ أو هذا هو ما نعرفه. فما نعرفه فى أى حقبة تاريخية يعتمد على ما حدث فى المراحل السابقة من زاوية المعرفة، ومن الزوايا الأخرى معاً. وهكذا فما كان فى الأصل يستهدف تزويدنا بمقدمة للعلم، تجاوز هدفه التربوى ليصبح، أنْ قليلاً أو كثيرًا، مسحاً كاملاً وشاملاً للثقافة البشرية، ولتاريخ العالم.

غير أن «ظاهريات الروح» لا تعرض التاريخ بطريقة دقيقة واضحة المعالم، «فالوعى»، مثلاً، (الكتاب الأول III) لا يوضع فى حقبة تاريخية معينة. و«الوعى الذاتى» (الكتاب الرابع) يسير من فترة ما قبل التاريخ (الصراع من أجل الاعتراف) إلى اليونان والرومان (الرواقية، ومذهب الشك) والمسيحية فى العصر الوسيط (الوعى الشقى). والعقل (الكتاب الخامس) يدرس العلم الحديث والأخلاق. ثم «الروح» (الكتاب السادس). وهى تعود إلى الحياة الأخلاقية المبكرة عند اليونان، ثم تسير هابطة إلى الثورة الفرنسية، وأخلاق ما بعد الثورة. ثم «الدين» (الكتاب السابع) وهو يتعقب الدين من

الديانة الإسرائيلية القديمة وديانة الفرس حتى المسيحية. وبذلك تعالج الفترات التاريخية على أنها نماذج لأطوار الفكر والثقافة، كما أنها كثيراً - وليس دائماً - ما تعالج على أنها نظام منطقى أو نسقى لهذه الأطوار يتطابق مع نظام انبثاقها فى التاريخ.

وكثيراً ما كان يُنظر إلى التاريخ - فى عصر هيجل - على أنه نتيجة لانبثاق وسيطرة الملكات السيكولوچية العليا على التوالى. أنواع العقل أو أطوار التطورالدينى. وكثيراً ما يُنظر إلى تطور الفرد على أنه يسير خلال المراحل ذاتها التى يسير فيها تاريخ الجنس البشرى. وقد غَـزَل هيجل التاريخ، والسيكولوچيا، والابستمولوچيا على نحو يقرب من شلر : -

«هذه اللحظات الثلاث: [«المرحلة الفزيقية» لسيطرة الطبيعة على الإنسان، والمرحلة الجمالية الاستاطيقية مرحلة تأمل الإنسان للطبيعة. والمرحلة الأخلاقية، مرحلة سيادة الإنسان على الطبيعة]. هى بصفة عامة ثلاث فترات فى تطور كل من البشرية ككل، وتطور الإنسان الفرد كله. لكننا نستطيع كذلك أن نتبينها فى كل ادراك حسى فردى للموضوع، وهى، باختصار، الشروط الضرورية لكل معرفة نحصلّها عن طريق حواسنا»(١).

«المعرفة المطلقة» التى ينتهى بها كتاب «ظاهريات الروح» هى إلى حد ما، المعرفة التى عرضها هيجل نفسه وهو يكتب «ظاهريات الروح». فهى تتضمن استبصاراً للأشكال المختلفة للروح، وعلاقاتها المتبادلة التى لا تكون لأى شكل سابق من أشكال الروح. كما تتضمن قدرة على اعادة بناء المنطق، الذى كان إلى حد ما تطور الروح كما صوره كتاب «الظاهريات». فالمعرفة المطلقة قد مهدً لها تطور الروح عبر التاريخ. وتقديم القارىء الفرد لها، انما يتم عن طريق دراسته لكتاب «ظاهريات الروح».

ولقد عبَّر هيجل بعد ذلك عن شىء من عدم الرضا عن تصوره وتنفيذه لكتاب «الظاهريات»، فما هو الدور الذى قام به هذا الكتاب فى مذهبه الناضج؟ أنه لا مندوحة عنه كمقدمة تربوية لأنه على الرغم من أن هيجل اعتبر وجود مقدمة ما أمراً ضرورياً، فقد زودنا بمقدمة بديلة، وعرض لمواقف الفكر تجاه الموضوعية (ليبنتز، وفولف، وكانط، وياكوبى) فى «موسوعة العلوم الفلسفية(٢)». ولما كان المذهب يشكل دائرة (الموسوعة الجزء

---

(١) قارن كتاب ف. شلر «حول التربية الجمالية للإنسان: فى سلسلة من الرسائل» عام ١٧٩٥ (المؤلف).

(٢) راجع ترجمتنا العربية للموسوعة ص ١١٧ وما بعدها (المترجم).

الثالث) فأنه يمكن أيضاً أن يصلح كمقدمة للموسوعة (الجزء الأول). فهو كعرض للمسار التاريخى الذى وصلت البشرية عن طريقه إلى المعرفة المطلقة، لا مندوحة عنه أيضاً، نظراً لأنه على الرغم من أن هيجل اعتقد أن مثل هذا العرض مطلوب، فأن هذه الحاجة يلبيها الجزء الثالث من الموسوعة (التى هى كتسجيل لتطور الروح فهى أيضاً تاريخية) وبواسطة المحاضرات التاريخية التى تصاحبها. ورغم أن «ظاهريات الروح» عمل ثرى ـ ولو أنه مشوش ـ يتضمن مادة (عن اليقين الحسى، وعلم الفراسة، وفراسة الدماغ... الخ). لم تظهر فى أى مكان آخر عند هيجل.



الكلمة اليـونانية ..Philosophos (الفلسفة) مـشتقة من Philos. أو Philein (بمعـنى «صـــديق»، «يحب») وSophos، وSophia («حكيم»، و«حكمـة») ومن ثم فـهى تعنى «محب الحكمة». ويقال أن فيثاغورس كـان أول مَنْ استخدمها. وكانت تصطبغ فى البداية بصبغـة ديفيـة وأخلاقـية قـوية: (وهى صبـغة واصلت الظهـور فى محـاورة «فيـدون» لأفلاطون). غيـر أن الفلسفة أصبـحت عند أرسطو مرادفة للمـعرفة (أى المعرفة العـقلية. وكانت «الـفلسفة» عنـد أفلاطون تقابل «الـسفسطة التـى كانت فى الأصل تشـير إلى أى شخص يقوم بانجازات علمية عالية، لكنها أصبحـت تشير فيما بعد إلى المعلمين المحترفين فى عصر التنوير اليونانى، الذين احتقرهم سقراط وأفلاطون، وهكذا اكتسبت الكلمة نكهة «السفـسطة» أو الفلسفة الزائفـة». غير أن كلمـة «الفلسفة» لم تكن تـقابل فى هذه المرحلة أفرع المعرفة الأخرى. وقد قسَّمها أرسـطو ثلاثة أقسام: الفلسفة العملية (وتشمل الأخلاق والسياسة). والشـعر (أى الابداع لا سيما فى القصائد) والقسـم النظرى. وتنقسم الفلسفة النظرية بدورها إلى «الفـلسفـة الأولى، أو «اللاهوت»، وهى تدرس فى آن مـعاً الجـوهر الالهى، والسمات العامة لجميع الموجودات بما هـى كذلك). والفزيقا (أو الطبيعيات) وهى تشمل الكسمولوجيا والسيكولوجيا، والرياضيات.

ولقد قسم الرواقيون الفلسفة إلى: الفزيقا (الطبيعيات) والأخلاق، والمنطق.

ولقد قسمٍ المدرسيون فى العصر الوسيط الفلسفة بتأثير أفلاطون وأرسطو، والرواقية ـ إلى: الميتـافيزيقا، وهى تشـمل الأنطولوجيا، واللاهوت (الطبـيعى، وليس الديانة المُنزلة) والفزيقا (وهى تشمل الكسيولوجيا والسيكولوجيا). والأخلاق (وهى تشمل السياسة). مع اضافات مثل: نظرية (أو نقد) المعرفة والاستطيقا (باومجارتن). وقد استمرت هذه القسمة فى ألمانيا خلال القرن الثامن عشر. إلا أن نمو العلوم الطبـيعية، وغيرها من العلوم، جعل الحاجة ماسة لتمييز الفلسفـة عن هذه العلوم. ومن هنا فقد حلّ علم الطبيعة محل «فلسفة الطبيـعة فى عـصر هيجل، وحلّـت السيكولوچيا (عـلم النفس) محل فلسـفة الذهن، أو فلسفة الروح. أمـا عند هيجل فتنقسم الفلسفـة ثلاثة أقسام رئيسـية هى: المنطق، وفلسفة

الطبيعة، وفلسفة الروح. (الموسوعة: الجزء الأول، والثانى، والثالث). وتشمل فلسفة الروح فلسفات أخرى مختلفة مثل: فلسفة الحق، وفلسفة التاريخ، والاستطيقا، أو فلسفة الفن، وفلسفة الدين.

والكلمات الألمانية الرئيسة التى تدل على الفلسفة مشتقة من اليونانية عبر اللغة اللاتينية Philosoph (الفيلسوف) و Philosophie (الفلسفة) وقد دخلت إلى اللغة الألمانية فى نهاية القرن الخامس عشر، كما دخلت كلمتا «فلسفى و«يتفلسف» فى القرن السادس عشر. والصياغات الألمانية الجديدة للكلمات لم تكن موفقة، نسبياً، فقد استخدم «باراسيلوس» كلمات حكمة العالم أو «الحكمة الدنيوية» لتدل على «الفلسفة» فى مقابل الثيوصوفيا أو «الحكمة الالهية، والحكمة المقدسة»، أو اللاهوت. ولقد كانت هذه الكلمة شائعة فى القرن الثامن عشر كمصطلح يدل على «الفلسفة»، وقد أحياه «ف. شليجل» بهدف تجريد الفلسفة من حقها فى مناقشة الدين، مثلاً، ويوافق هيجل فى كتابه «محاضرات فى تاريخ الفلسفة» على أن للكلمة أهميتها بمقدار ما تعبر عن اهتمام الفلسفة بالمتناهى، والأمور الدنيوية، فى مقابل ديانة العالم الآخر، لكنه يقول أنه ما دامت الفلسفة تُعنى أيضاً بالفكرة الالهية، ولها نفس الغرض الذى يسعى إليه الدين، فأن المصطلح يصبح غير مناسب. ولقد حاول فشته إحلال الكلمة القومية «نظرية العلم، أو نظرية المعرفة» محل كلمة الفلسفة، وأنْ كان يعترف أن الكلمة ليس لها جذور. أما هيجل فهو كالكثيرين من معاصريه يشير إلى الفلسفة على أنها «علم» ويشير إلى أقسامها على أنه «علوم فلسفية». وكان المقصود أن يغطى ذلك الطابع النسقى للفلسفة، لا احلالها محل كلمة الفلسفة.

التعريف الموجز الذى قدّمه هيجل للفلسفة على أنها «الدراسة الفكرية للأشياء»[1]. هو كما يعترف هو نفسه «وصف أوسع بكثير مما ينبغى»[2]. ويعتمد معنى الفلسفة إلى حد ما، على تنوع البحوث التى تقابلها: ـ

(١) تتميز الفلسفة عن التجربة والبحوث التجريبية. ولقد طُبقت كلمة الفلسفة ـ فى انجلترا بصفة خاصة ـ على العلوم التجريبية. فقد نُظر إلى علم الطبيعة عند «نيوتن» على

---

(١) موسوعة العلوم الفلسفية ص ٥٠ من ترجمتنا العربية (المترجم).

(٢) المرجع نفسه ص ٥١ (المترجم).

أنه «الفلسفة الطبيعية»، كما نُظر إلى «نيوتن» نفسه على أنه «فيلسوف». وكانت الأجهزة العلمية تسمى «الأدوات الفلسفية»[1]. وقد تحدث رجالات الدولة (من أمثال كاننج Canning) عن تطبيق القواعد الفلسفية على إدارة الدولة[2]. ولقد اندهش هيجل من إعلان (عن كتاب صدر حديثاً ـ فى إحدى الصحف الانجليزية) يقول: «فن المحافظة على الشعر وفقاً لمبادىء فلسفية مطبوع على ورق من قَطْع الثمن وثمنه سبعة شلنات»[3]. وبعض هذه الأمور لا تخص الفلسفة بمعناها عند هيجل، بل تقررها التجربة. أما أمور أخرى مثل قوانين نيوتن أو نظرية «جروثيوس» فى «القانون الدولى»[4] فهى أمور تجريبية أكثر بكثير من أن توصف بأنها فلسفة، وإن كانت أمورًا مشروعة لتدرسها الفلسفة. فالفيلسوف يفكر على مستوى أعلى وأكثر نسقية، عن التصورات (الأفكار الشاملة) التى تتضمنها هذه الموضوعات، وكذلك افتراضاتها السابقة، وتبريراتها ... الخ. ويتلاعب هيجل بالكلمات فى قوله أن الفلسفة تفكر مباشرة فى موضوعات الأنظمة الأخرى (فى كفكر الطبيعة مثلاً). لكنها تفكر فيها بطريقة أخرى، وقوله أن الفلسفة تفكر فى التفكير الذى تتضمنه الأنظمة الأخرى. (كفكر فى علم الطبيعة مثلاً).

(٢) للفلسفة نفس «مضمون» الفن ومضمون الدين بصفة خاصة، وإن اختلف عنهما فى «الصورة». فالفلسفة ـ مثل الدين ـ معنية بوجود الله، وخلقه للعالم... الخ لكنها: (أ) تصل إلى نتائجها عن طريق الفكر العقلى التصورى، وليس عن طريق الايمان أو السلطة أو الوحى.

(ب) وهى تعرض نتائجها فى صورة أفكار أو تصورات لا فى تمثلات. وهو أحياناً

---

(١) «فجميع الأدات مثل الترمومتر (ميزان الحرارة) والبارومتر (مقياس الضغط الجوي ـ تسمى باسْم الادوات الفلسفية». موسوعة العلوم الفلسفية ص ٦٢ من ترجمتنا العربية (المترجم).

(٢) يقول هيجل: «في اجتماعه سنوى لأصحاب السفن. برئاسة رئيس الوزراء «لورد ليفربول» وبمعاونة كاننج وزير الدولة، وسير تشارلز لونج مدير الخزانة العسكرية قال كاننج: رداً على النخب الذي شُرب على شرفه: «لقد بدأت توًا حقبة أصبح لدي الوزراء فيها القدرة على أن يستخدموا في ادراتهم لهذا البلد قواعد صحيحة لفلسفة عميقة...» وأنه لشيء مفرح أن نرى اسم الفلسفة يستخدم باحترام على لسان الحكومة الانجليزية «موسوعة العلوم الفلسفية حاشية ص ٦٢ ـ ٦٣ من ترجمتنا العربية (المترجم).

(٣) المرجع السابق حاشية ص ٦٢ (المترجم).

(٤) هوجو جروتيوس (١٥٨٣ـ ١٦٤٥) فقيه هولندي ألفً في قانون الحرب والسلام عام ١٦٢٠ ـ ١٦٢٥ وأهداه إلى الملك لويس الثالث عشر. يعتبر كتابه بصفة عامة أول نص في القانون الدولي (المترجم).

يشدد على الطابع النظرى للفلسفة إلى أقصى حد، فالفلسفة تفكر فى الدين، (لكن الدين لا يستطيع أن يفكر فى الفلسفة. أو أن يقوم بصياغة تمثلات عن الفلسفة. وهو فى كتابه «محاضرات فى تاريخ الفلسفة» يذهب إلى أن الفلسفة تجمع بين التفكير الحر عن الأنظمة التجريبية وبين موضوع الدين. «فهى تجمع الجانبين معاً: يوم الأحد فى حياة المرء الذى يضحى فيه بنفسه فى ذلة وخشوع، وبقية أيام الأسبوع التى يقف فيها منتصب القامة، ويكون هو السيد الذى يعمل لتحقيق مصالحه الخاصة».

ولقد أقلقت هيجل مشكلة نتجت عن مذهب الشك عن «شولتسه»: افرض أن هناك فلسفات كثيرة متنافسة لكنها متحدة داخلياً فكيف يمكن للمرء أن يقرر أيها يعتنق؟ إحدى الاجابات أن الإحجام عن الفلسفة لهذا السبب هو أشبه بمَنْ يرفض أن يتناول التفاح والكريز... الخ بحجة أنها ليست هى الفاكهة بما هى كذلك[1] غير أن الأنواع المختلفة من الفلسفة ليست أنواعًا واحدة متساوية فى الرتبة مثل أنواع الفاكهة، إذ من الواضح أن الفلسفات المتمايزة يكمل بعضها بعضاً، وهى تعرض عدم تماسك داخلى لا ينحل إلا بالانتقال إلى فلسفة أخرى. والفلسفات الأعلى (وهى عادة الفلسفات التى تظهر متأخرة فى التاريخ، ترفع (بمعنى الحذف والاحتفاظ، الفلسفات الدنيا، مجسدّة المبادىء التى كانت تنعدم فى عزلة. وفلسفة هيجل الخاصة هى الفلسفة الكلية التى تحوى فى جوفها جميع العناصر الصحيحة فى الفلسفات السابقة. وإحدى العلامات التى تدل على أن فلسفة ما أعلى من فلسفة أخرى هى قدرتها على أن تضع الفلسفة الأخرى موضع التفكير بطريقة لا تستطيع أن تقوم بها هذه الفلسفة. ومن هنا فأن فلسفة هيجل لا تستطيع أن تفكر فى نفسها فقط، بل فى جميع الفلسفات الأخرى، ومن ثم فهى الفلسفة العليا وسط هذه الفلسفات. ولا يعنى ذلك أن الدارس المبتدىء يمكن أن يعتنق فلسفة هيجل فى الحال: «لكن لو أنه أخذ بإحدى الفلسفات الدنيا، وفكر فيها باذلاً شيئاً من الجهد (وبارشاد من هيجل) فأنه سوف يصل إلى مذهب هيجل الخاص».

---

(١) «موسوعة العلوم الفلسفية» ص ٧٢ من ترجمتنا العربية (المترجم).

العنوان كاملاً هو «أصول فلسفة الحق أو الحق الطبيعي والعلم السياسي ـ بايجاز». ولقد كان الهدف من هذا الكتاب ـ مثل الموسوعة ـ أن يكون كتاباً مدرسياً يصاحب محاضرات هيجل، ومن هنا فقد احتوى على فقرات مرقمة، كثيراً ما تكون مختصرة وغامضة[1]. إلا أن هيجل أضاف مجموعة من «الملاحظات» التى تحمل قدراً أكبر من التروى، وقد وضعها للقارىء العام؛ وفى طبعة الكتاب عام ١٨٣٣ التى قام على نشرها «جانز» ازدانت بمجموعة من «الاضافات» التى جمعها جانز من تدوينات هيجل على محاضراته. ثم ظهرت هذه الاضافات مرة أخرى في معظم الطبعات والترجمات التالية. وقد كتب هيجل تدوينات اضافية على الجزء الأول من فلسفة الحق فى نسخته الخاصة من هذا الكتاب. وهى تدوينات نشرها «لاسون» عام ١٩٣٠ وأعاد «هوفميستر» طبعها فى عام ١٩٥٥ .

كلمة الحق الألمانية Recht لها معنى أوسع من أية كلمة انجليزية فالكتاب لا يغطى فقه التشريع فحسب، بل أيضاً فلسفة الأخلاق، والنظرية السياسية. ومحتوياته هى على النحو التالى: ـ

(١) التصدير: الذى يقول فيه هيجل أن الكتاب يجسد المنهج النظرى للمعرفة الذى شرحه وبرره فى «علم المنطق». وهو يؤكد (فى معارضة اليوتوبيا الأخلاقية الشخصية التى قال بها ـ فريز Fries)» أن ما هو عقلى واقعى (أو موجود بالفعل) وما هو واقعى عقلى» وأن علينا أن نتعرف على العقل كوردة فى صليب الحاضر»، كما يذهب إلى أن الفلسفة لا تستطيع أن تصف أو تتنبأ بأحداث المستقبل يقول: «حين ترسم الفلسفة لوحتها الرمادية، فتضع لونا رمادياً فوق لون رمادى، فأن ذلك يكون ايذانا بأن صورة من صور الحياة قد شاخت (أو أن شكلاً من أشكال الحياة قد أصبح عتيقاً). لكن ما تضعه الفلسفة من لون رمادى فوق لون رمادى، لا يمكن أن يجدد شباب الحياة، ولكنه يفهمها فحسب، أن بومة

(١) يقول هيجل: «لقد كان الدافع لنشر هذا المجمل هو الحاجة إلى أن أضع بين يدي مستمعيَّ خيطاً مرشداً إلى محاضراتي في فلسفة الحق التي ألقيها طبقاً لوظيفتي الرسمية» أصول فلسفة الحق ص ٩٣ من ترجمتنا العربية (المترجم).

منيرفا[1] لا تبدأ فى الطيران إلا بعد أن يرخى الليل سدولة»[2].

(٢) مقدمة: تشرح أن الكتاب سوف يقوم بتطوير فكرة الحق، من «الفكرة الشاملة» للحق. ذلك أن فكرة الحق، هى الفكرة الشاملة عن الحق مع التحقق العينى لهذه الفكرة فى آن معاً. ومن هنا فأن «فلسفة الحق» ليست معنية بالتفصيلات العارضة أو الوضعية المتعلقة بالنظم السياسية والاجتماعية، بل ببنيتها العقلية الجوهرية. والفكرة الشاملة للحق فى رأى هيجل هى الارادة الحرة. وتصف المقدمة ثلاثة أطوار للارادة، كأفكار متتابعة أكثر كفاية عن الحرية.

وبنية الارادة أعنى الفكرة الشاملة عن الحق تزودنا باطار أو خلفية لقسمة التحقق الفعلى للتصور أو تصنيفه.

(أ) الارادة المباشرة وهى تناظر: الحق المجرد.

(ب) الارادة عندما تنعكس على ذاتها وتلك هى أخلاق الضمير.

(جـ) وحدة (أ) و(ب) وهى تناظر الأخلاق الاجتماعية.

هذه الأطوار الثلاثة هى أطوار متتالية تزداد كفاية واقناعاً عن التحقق الفعلى لتصورا لحق (أو فكرته الشاملة). ومن هنا كانت (أ) تصوراً مجرداً للحق يماثل البذرة وقد انغلقت بداخلها على التصور. فى حين أن (جـ) (أو الطور الأخير وهو الدولة) هو التحقق الكامل للتصور، والفكرة تماثل النمو التام للنبات. لكن على الرغم من أن بعض أطوار الحق ترتبط ارتباطاً خاصاً بفترات تاريخية معينة. (إذ يرتبط الحق المجرد، مثلاً، بالأمبراطورية الرومانية) فانها ليست متتالية على مدار التاريخ وإنما هى كلها عناصر جوهرية أو لحظات فى الدولة الحديثة، التى ترفع وتشمل العناصر الأساسية للتشكيلات السياسية السابقة.

(٣) الحق المجرد: الارادة مطمورة فى موضوع خارجى وتلك هى (المِلْكية. وهى بذلك «شخص ما». ويشمل هذا القسم ثلاثة أقسام فرعية هى:

(١) المِلْكية. (٢) العقد. (٣) الخطأ.

والقسم الثالث يتضمن رأى هيجل الأساسى فى العقاب.

(٤) أخلاق الضمير وهو يشمل تفسير «الفعل» مشتملاً على ثلاثة أقسام فرعية هى:

---

(١) الالهة منيرفا هي الهة الحكمة عند الرومان. ولقد أتخذ القدماء من البومة رمزاً للحكمة لأنها تميل إلى الصمت والهدوء. والمقصود بتعبير «بومة منيرفا» الفلسفة (المترجم).

(٢) أصول فلسفة الحق ص ١٢٠ من ترجمتنا العربية (المترجم).

(١) الغرض والمسئولية. (٢) النية والرفاهية (السعادة). (٣) الخير والضمير.

(٥) الأخلاق الاجتماعية: وهذا القسم يشغل أكثر من نصف الكتاب. وينقسم إلى ثلاثة أقسام فرعية هي: ـ

(أ) الأسرة: وهي بدورها تنقسم ثلاثة أقسام هي : ـ

١ ـ الزواج. ٢ ـ ثروة الأسرة. ٣ ـ تربية الأطفال وتفكك الأسرة. (أي انحلال الأسر الجزئية بموت الوالدين، ورحيل الأطفال، ولا يعني ذلك تفكك الأسرة بما هي كذلك)».

(ب) المجتمع المدني وينقسم بدوره ثلاثة أقسام فرعية هي:

(١) نظام الحاجات (أي النظام الاقتصادي).

(٢) ممارسة العدالة (أو الهيئة القضائية).

(٣) الشرطة والنقابة.

(جـ) الدولة وهي تنقسم ثلاثة أقسام فرعية: ـ

(١) القانون الدستوري الداخلي (وأول قسم فيه يعالج السلطات الرئيسية أو أعضاء الدولة: سلطة الأمير (أو التاج/ سلطة الحكومة (أو السلطة التنفيذية)، ثم السلطة التشريعية، وقسم موجز يدرس السيادة في مواجهة الدول الأجنبية، ويذهب إلى أن الحرب بين الدول ضرورية ولا مندوحة عنها.

(د) تاريخ العالم: عرض موجز لوجهة نظر هيجل عن التاريخ.

ويستخدم كتاب «فلسفة الحق» الكثير من التصورات المستمدة من المنطق والمشروحة فيه، والمثلثات المبنية والمقصودة في العادة لتجسيد نموذج منطقي أو أكثر لها ـ تصور، واقع، فكرة.

(٢) كلي ـ جزئي ـ فردي (٣) في ذاته، لذاته، في ذاته ولذاته. فالأسرة، على سبيل المثال، هي الكلي، وهي ما هو في ذاته. والمجتمع المدني هو الجزئي وهو ما هو لذاته، والدولة هي الفردي وهي: ما هو في ذاته ولذاته معاً. غير أن بنية الكتاب ككل لا تناظر، بطريقة نسقية، بنية المنطق.

لفلسفة الحق نطاق أوسع وتفصيلات أكثر من معظم الكتب التي يمكن مقارنتها به، نذكر منها كتاب كانط «ميتافيزيقا الأخلاق». وكتاب فشته «أسس القانون الطبيعي». فمن بين سماته المميزة: أنه يحاول أن يجمع في نظرية متكاملة كلاً من حرية الارادة والحرية

السياسية والاجتماعية. ومنها أنه يحاول أن يرفع الأخلاق النظرية الفردية إلى الأخلاق الاجتماعية أو الحياة الأخلاقية. ومنها رفضه للقسمة الثنائية الحادة بين الفرد والدولة، ومنها عرضه للمؤسسات الوسيطة المختلفة التى تعدّ الفرد لأن يكون مواطناً. ومنها تفرقته بين المجتمع المدنى والدولة. وشرحه لدور الاقتصاد فى المجتمع بالاضافة إلى تقدير لحاجة هذا المجتمع للتنظيم وللقانون. وتقديره لدور الرفاهية فى حياة الدولة. ولواقعة أن الدولة هى أساساً عضوًا فى نظام من الدول.

والسمة الأساسية فى كتاب «فلسفة الحق» التى جذبت معظم الأنتباه هى النظرية التى تقول: «كل ما هو واقعى عقلى»، ولقد حاول هيجل أن يتصالح مع معاصريه فى دولة حديثة لبرالية نسبياً، وغير ديمقراطية وهيراركية نسبياً. ولقد أدت هذه المسألة ـ مثل موضوع الدين ووجود الله ـ إلى انقسام أتباعه إلى «اليسار» الهيجلى و«اليمين» الهيجلى، ولقد كتب كارل ماركس نقدًا نافذاً للأجزاء الأخيرة من «فلسفة الحق» بعنوان «نقد فلسفة الحق لهيجل». وينطوى هذا الموضوع على عدة أسئلة متميزة: ـ

(١) كيف يمكن الأعتراض على الدولة التى رسمها هيجل؟

(٢) هل كان تصويره لهذه الدولة يعنى الموافقة أو المصادقة على الدولة البروسية القائمة، التى جعلها النموذج على نحو فضفاض؟ (يذهب أ.و.وود فى كتابه «فكر هيجل الأخلاقى» ص ١٣ إلى أن دولة هيجل العقلية «تحمل تشابهاً مذهلاً» ـ فى اقتراحها مثلاً أن تكون هناك مَلَكية دستورية لا مَلَكية مطلقة ـ لا للدولة البروسية الفعلية، بل تشابهاً لخطط هبولت وأ. هاردنبرج من أجل دستور جديد تمَّ وضع مسوّدته عام ١٨١٩ لكنه لم يتحقق أبداً.

(٣) هل كان مذهب هيجل لا سيما الجدل عنده يستلزم المصادقة أو التصالح مع الوضع القائم أم أنه يتعارض معه كما اعتقد ماركس؟

(٤) هل المصادقة على الدولة الحديثة أو تساوى العقلانية مع الواقع (أو الوجود بالفعل) يستهدف استبعاد التحولات السياسية فى المستقبل أم أنه يستبعد فقط مذهب اليوتوبيا الأخلاقية؟

ـ الفكر بارتسام الصور.. Picture Thinking

انظر التمثل والتصور

الوضع والفرض السابق... Positing and Presupposition

الفعل الألمانى Setzen يعنى «يجعله يجلس». والفعل الأنعكاسى Sich setzen «يجلس» ـ كثيرًا ما يرادف فعلاً آخر مشتقاً منه لغوياً هو «يضع». وهى أفعال ترد فى كثير من العبارات مثل «يضع/ يكتب اسمه فى الاستمارة) حيث نجد أن كلمة «يضع» ليست هى الكلمة المناسبة. واسم المفعول ..gestezt يُستخدم ليعنى «يزعم، يفترض أن». أو «دعنا نزعم، دعنا نفترض أن».

والاستخدامات الفلسفية للفعل setzen تناظر الكلمات اليونانية Tithenati (١ـ يضع. ٢ ـ يؤكد، يضع، يزعم) لكن الترجمة الشائعة لها وهى «يضع» جاءت من اسم المفعول «Postius من الكلمة اللاتينية Ponere (يضع) وهى تعنى أساساً : ـ

(١) افتراض أو زعم «قضية ما» Satz. (٢) تقرير أو تأكيد قضية ما، فى مقابل انكارها. (٣) تأكيد أو افتراض وجود كائن ما. وكثيرًا جدًا ما استخدم فشته (وشلنج تحت تأثيره) كلمة Setzen بمعنى تجميع الأفكار لتقرير القضايا وتأكيد أو وضع الكائنات. وبالتالى للموافقة العقلية والتأكيد الارادى، أو التقرير الذاتى. فما هو موضوع لا يتأكد ببساطة أنه واقعى أو أنه بذلك أصبح واقعياً. فالأنا المطلق توجد بفضل وضعها لنفسها أو تقريرها لذاتها، أو تأكيدها لنفسها. وتصبح اللا أنا واقعية عن طريق وضع الأنا لها. وفى استخدام فشته فأن الروح وحدها هى التى تضع، وهى تفعل ذلك بطريقة لا زمانية.

وترد كلمة «موضوع» و«موضوعة» بكثرة عند هيجل لكنها لا ترد عادة، بمعناها عند فشته (ما لم يكن يناقش فشته). فالقول بأن شيئاً ما «موضوع» له معنيان يمكن لأى منهما أن يسيطر فى نص معين : ـ

(١) ما هو «موضوع» واضح أو ظاهر وليس ضمنياً أو فى ذاته. فما هو ضمنى فى الذرة «موضوع» علنى فى النبات. والمكان الفارغ المتجانس «هو امكان فقط، وليس «موضوعاً فى تجاور، أو تخارج ذاتى» (الموسوعة الجزء الثانى فقرة ٢٥٤).

(٢) ما هو موضع أنتجه أو وصفه ـ أو هو يعتمد على ـ شىء آخر فظهور الماهية «موضوع» فى حين أن الوجود المتعين ليس كذلك. وكلمة «وضع» و«موضوع» بالمعنى الثانى كثيراً ما ترادف «متوسط»، و«يتوسط». ومثل هذا «الوضع» إما أن يكون فزيقياً أو تصورياً: فالسبب يضع النتيجة (بطريقة فزيقية، إلا أن النتيجة تضع السبب بطريقة تصورية. ويمكن للشىء أن يضع نفسه فى سلسلة من مراحله الطبيعة فالفكرة، مثلاً، تضع نفسها على نحو ما هى عليه فى ذاتها» (الموسوعة ـ الجزء الثانى فقرة ٢٥١).

ويتشكل من كلمة Setzen كثير من التركيبات اللغوية، واحد من أهمها عند هيجل هو Voraussetzen «يفترض سلفاً، يتطلب، تزعم (شيئاً أو قضية) لكنها تعنى حرفياً: يفترض سلفاً، يتطلب، تزعم (شيئاً أو قضية) لكنها تعنى حرفياً: يفترض مقدماً أو سلفاً. ويستخدم هيجل عدة كلمات لتدل على «يفترض مقدماً»، و«الافتراض السابق»، و«القبول، والزعم»، و«الحكم السابق، والمبتسر». لكن كلمته المفضلّة: «الافتراض المقدم، أو الزعم السابق» والشرط السابق، و«المتطلب السابق»، وحرفياً الوضع، أو ما هو موضوع ، مقدماً. (والمقابلات اليونانية «الذاتى» أو «الافتراض السابق»).

ويناقش هيجل باستفاضة مشكلة أن الفلسفة ـ على خلاف العلوم الأخرى ـ ليست مضطرة لوضع مزاعم أو افتراضات سابقة، ومع ذلك يبدو أنه لا مندوحة لها أن تفترض قضايا أو تصورات معينة ومنهجاً للبحث ... الخ[1]. وهذه المشكلة، إلى حد ما، هى إحدى مشكلات مذهب الشك: فلو كان فى استطاعتى أن أزعم شيئاً ما بلا برهان، فأن ذلك يعنى أن فى استطاعة شخص آخر ـ بنفس القدر من المشروعية ـ أن يزعم ضده أو أن ينفيه. لكن حتى فى الحالات التى لا يكون فيها مذهب الشك مصدر تهديد واضح، فى حالة مثلاًالافتراضات التى تبدو واضحة بذاتها مثل «الأنا أفكر» عند ديكارت أو «أنا هو أنا» عند فشته، لا يكون مطلوباً مزاعم أبعد فحسب (عن منهج للبحث مثلاً) ـ إذا ما كنا نريد تجاوز البداية، إلا أن قدرة ديكارت وفشته على القول بمثل هذه المزاعم، وقدرتنا على فهمها، يتضمن افتراضات مسبقة متنوعة تاريخية وثقافية. ولقد اهتم هيجل لا فقط باعطاء

---

(١) يقول هيجل: «تفتقر الفلسفة إلى ميزة تتمتع بها العلوم الأخرى، فهي لا تستطيع ـ كهذه العلوم ـ أن تقيم وجود موضوعاتها على ما يسلم به الوعي تسليماً طبيعياً كما أنها لا تستطيع أن تزعم أن منهجاً في المعرفة ـ سواء في نقطة البداية ـ أو طول سيره ـ منهج مقبول سلفاً» موسوعة العلوم الفلسفية ، ص ٤٩ من ترجمتنا العربية. (المترجم).

تفسير لعالم منيع ومحصّن ضد الشك، بل تفسير كامل، أعنى تفسيراً يشمل تفسير الافتراضات السابقة لانبثاقها ومعقوليتها.

ولهيجل عدة أجوبة عن هذه المشكلة:ـ

(١) حيثما حاول أن يتجنب وضع افتراضات أو عندما رفض مثلاً أن يفترض وجود قوانين للفكر مثل قانون التناقض. فأن أمثال هذه الافتراضات التى افترضها: الفكرة الشاملة عن الوجود الخالص فى المنطق أو اليقين الحسى فى «ظاهريات الروح» فأنه نظر إليها على أنها فارغة فعلاً.

(٢) كثيراً ما يذهب (كما هى الحال فى «ظاهريات الروح»، و«علم المنطق» ـ) إلى أنه ليس هو ـ أى هيجل ـ الذى يقوم بتطوير موضوع البحث (أو الشىء) بل الموضوع هو الذى يطوّر نفسه، ويقوم هو وقراؤه بملاحظته. ولا ينتج من ذلك أن الموضوع ليست له افتراضات سابقة، بل يعنى أنه ليس هو ـ أى هيجل ـ الذى يقوم بوضع هذه الافتراضات السابقة. هذا الموقف الموضوعى هو أحد الأسباب التى جعلت هيجل يتجاهل التفرقة بين الافتراضات السابقة المعرفية، وبين الأنواع الأخرى من الافتراضات السابقة.

(٣) يرى هيجل أن نتيجة مسارالتطور يتضمن أو يرفع الخطوات التى أدت إلى تلك النتيجة؛ ومن هنا فأن الفكرة المطلقة التى هى نتيجة المنطق ليست مجرد آخر مقولة فى سلسلة مقولات متميزة، بل تشمل الوجود... الخ. كما تشمل تفسيراً لمنهج المنطق من داخل ذاته. ولما كانت الافتراضات السابقة للنتيجة ليست سوى عناصر فيها، فأنها فى الواقع قد وضعت بواسطة النتيجة؛ لكنها وضعت مقدماً.

(٤) يذهب هيجل إلى أن مذهبه، وكل جزء فيه، يشكل دائرة. ويقدم ذلك مادة أكثر للفكرة القائلة بأن الافتراضات السابقة للمذهب، أو أى جزء منه، قد وضعها هو نفسه مقدماً: فالوجود الخالص، على سبيل المثال، الذى يبدأ منه المنطق، قد وضعته نهاية المنطق: أى الفكرة المطلقة، وكذلك نهاية فلسفة الروح التى هى الفلسفة أى المنطق. ويذهب هيجل أيضاً إلى أن العالم ككل يشكل دائرة: الروح التى هى من زاوية النهاية أو النتيجة: تضع مقدماً افتراضاتها السابقة الخاصة مثل: الفكرة المنطقية، والطبيعة.

والوضع، مقدماً، شبية برفع الشروط، وتوسط التوسط فى المباشرة. ويقدم هيجل فى كتاب «علم المنطق» العديد من التأويلات لتصور الافتراض السابق.

(١) فالجوهر ـ فى مقولة التفاعل : ـ

(أ) له نتيجة وضعها فيه ـ ويفترض مقدماً ـ نشاط جوهر آخر.

(ب) غير أن نشاط الوضع فى (ب) هو نفسه نتيجة للنشاط السابق لـ (أ) على (ب). وهكذا يكون نشاط (ب) قد وضعته (أ) مقدماً.

(٢) (أ) الافتراضات السابقة لنشاط ما كتناول الفاكهة، مثلاً، من فوق الشجرة ليست هى نفسها الافتراضات السابقة للنشاط، وإنما هى تقوم على أساس افتراضات سابقة لغرض الفاعل. (قارن الحادثة التى توضع فى السبب بواسطة النتيجة).

(ب) وليس واحداً منهما ضرورياً بالمعنى الدقيق للنشاط. ففى استطاعة الفاعل أن يستخدم أشياء أخرى إذا لم تكن هذه الفاكهة متاحة أو فى متناول يده. (وبالمقابل فأن الطريق يمكن أن يكون مبتلاً، لسبب آخر حتى إذا لم تمطر السماء، لكن ذلك غير محتمل).

(جـ) الفاكهة لن تجعل النشاط باقياً. بل يستهلكها الفاعل، وتصبح جزءاً منه (قارن السبب الذى يستنفذ فى النتيجة).

(٣) روح العالم، عبر التاريخ (وربما الأفراد فى تاريخ العالم) ترتبط بافتراضاتها السابقة على نحو ما يرتبط مَنْ يأكل بالفاكهة:ـ

أ ـ فهى تصنع الأوضاع، والشعب المعين، الذى ليس افتراضات سابقة لنشاطها من الناحية الداخلية، فى الافتراضات السابقة.

ب ـ فهى تستطيع أن تستخدم أوضاعاً أخرى، أو أفراداً آخرين، داخل حدود معينة للغرض نفسه.

جـ ـ الافتراضات السابقة استهلكت، ودُمرت ورُفعت، فى النشاط ونتيجته.

(٤) حتى إذا لم يكن الناس بالمعنى الحرفى ينتجون أو يضعون، افتراضات سابقة طبيعية وتاريخية لنشاطهم، فأنهم يمارسون ضبطاً عقلياً وعملياً عليها عن طريق فهمها وجعلها تصورية ـ وفى حالة الطبيعة بتغيير شكلها. وهم كذلك يرفعونها (بمعنى الحذف والابقاء) بمعنى أنهم يستطيعون الارتفاع فوق ظروفها التاريخية والطبيعية. ويصنعون جوهرة اللؤلؤ، حتى وإن كان ذلك ـ فى رأى هيجل ـ ليس إلى الحد الذى يجعل المرء «يستطيع أن يقفز فوق عصره» أو أن يكف عن أن يكون «ابن عصره وربيب زمانه»[1].

وهكذا يقدم هيجل تأويلات متنوعة للفكرة القائلة بأن الافتراضات السابقة توضع

---

(١) الاشارة واضحة إلى عبارة هيجل الشهيرة في فلسفة الحق من الحمق أن نتصور امكان تخطي الفرد لزمانه «ولو تأملنا المسألة من وجهة نظر الفرد لرأينا كلاً منا هو ابن عصره وربيب زمانه... الخ » ص ١١ من ترجمتنا العربية (المترجم).

مقدماً. وهى ليست كلهـا قابلة للتطبيق على الافتراضات السابقـة فى مذهب هيجل. فهو لم يقم مثلاً بأية محـاولة جادة يقول فيها أنّ المنطق يمكن أن يبـدأ بشىء مختلف تاماً عن الوجود الخالص. مـستخدمـاً أى تصور يجده فى متناول يده. ولم تنجـح أى محاولة من محاولاته، على نحـو واضح، لتجنب الافتراضـات السابقة فى فكره أو اضعافـها. وكان انجازه هو الاقـتراض والبـحث عن حلول جديدة للمـشكلة ، واثارة أسئلة مـثل: ما هى الافتراضات السابقة التى تُغرى بمحاولة تجنب الافتراضات السابقة؟.

❑❑❑



كلمــة Weisen (يجعله يدرك أو يعي) ـ تعني «ينقل المعرفة أو التهذيب عن طريق العرض، يوجه، يهذب، يندب، يطرد... الخ). وفي القرن الخامس عشر ظهر الفعل beweisen (وهو يعني يعرض على أنه حق أو صحيح، يبرهن)، والاسم Beweis (دليل، أو برهان). وقد بدأ علماء الرياضة منذ القرن السابع عشر في استخدام هذه الكلمات كمرادف للكلمات اللاتينية Demonstratio و Demonstrare والكلمات اليونانية Apodeiknumai و Apodeixis التي تعني (يثبت، يبرهن) بمعنى استخراج قضية من قضية، أو من قضايا أخرى قد ثُبِت صدقها، عن طريق اجراء يضمن صدق القضية المستخرجة.

والبراهين المألوفة أكثر عند هيجل هي كما يأتي : ـ

(١) براهين الهندسة الإقليدية.

(٢) البراهين التقليدية على وجود الله. وهي البراهين التي تقلّصت في عصر هيجل ـ عن طريق كانط إلى ثلاثة: البرهان الكسمولوجي، والبرهان الغائي ـ والبرهان الأنطولوجي. وكثيرًا ما يذكر هيجل برهاناً رابعاً هو برهان «اجماع الأمم»[1]. لكنه لم يعر برهان كانط الأخلاقي سوى اهتمام ضئيل، وذلك لأنه رفض النظرة الأخلاقية التي يقوم عليها الدليل.

لقد أثار هيجل عدة انتقادات عن البراهين أو الأدلة على نحو ما كانت شائعة، وذلك في تصديره «لظاهريات الروح» وفي محاضراته عن «الأدلة على وجود الله التي كان يعدّها للنشر عندما توفى عام ١٨٣١ ـ نلحظها على النحو التالي : ـ

(١) المقدمات مفترضة سلفاً على نحو مباشر وليست مبرهنة.

(٢) تظل المقدمات صادقة حتى بعد استخراج النتيجة.

(١) دليل اجماع الأمم Consensus Gentium يلجأ إليه عدد كبير من الفلاسفة واللاهوتين للبرهنة على وجود الله بما يُسمى بالقبول العام للجنس البشري، أو اجماع الأمم على القول بوجود الله: أفيكون تاريخ الإنسان لغوًا، واجماع الناس على وجود الله وهما وباطلاً؟. ويعترف هيجل بأن لدليل اجماع الأمم سلطان عظيم الشأن، إلا أنه يرى استحالة اقامة الايمان بوجود الله على مثل هذه الحجة، لأن التجربة تظهرنا على أن هناك أفرادًا وأمما ليس لديها مثل هذا الايمان (المترجم).

(٣) الخطوة المعينة في البرهان ليست محددة تحديداً كاملاً من طريق الخطوة التي سبقتها، بل تؤخذ فقط على أنها تبرهن على النتيجة، فمثلاً برهنة اقليدس على نظرية فيثاغورس تتضمن رسم خطوط لا يصبح الهدف منها واضحاً إلا عندما نصل إلى نهاية البرهان فنرى كيف تساعد في اثبات النظرية، وأي قضية تستلزم عددًا لا نهاية له من القضايا الأخرى. أما ما هي القضية التي نختارها لنستخرج منها النتيجة، فذلك يعتمد على هدفنا المقترح، وليس على القضية التي بدأنا منها.

(٤) مقدمات البرهان وخطواته لا تتضمنها النتيجة. ومعنى النظرية مستقل عن البرهنة عليها. ومن هنا فأن النظريةالواحدة تسمح بعدد من البراهين المختلفة.

(٥) الخطوات التي تحدث في البرهان لا يقوم بها موضوع البرهان نفسه. وهذه الخطوات هي هنا المثلثات التي يهتم بها البرهان. ومن هنا كان البرهان تفكيراً خارجياً عن الموضوع.

ولم يكن هيجل يعتقد أن الهندسة يمكن دراستها بصفة أساسية بهذه الطريقة ما دامت تهتم بتخارج المكان. غير أنه لابد من دراسة الأدلة على وجود الله، وهي موضوع الفلسفة، إذا ما كان لنا أن نقبلها:ـ

(١) لا تستطيع الفلسفة أن تفترض سلفاً حقائق مثل عَرَضية العالم وحدوثه ـ (وهي المطلوبة للدليل الكسمولوجي).

(٢) لا يمكن لمقدمات البرهان أن تظل صادقة جنباً إلى جنب مع النتيجة بعد أن نصل إليها، بل لابد أن تُرفع (بمعنى الحذف والابقاء) فالزعم مثلاً بأن عَرَضية العالم تظل صادقة جنباً إلى جنب مع ضرورة وجود الله، يعني أن الله هو أحد الكائنات الموجودة مع العالم، وأنه يعتمد على عَرَضية العالم ومشروط بها تماماً مثلما أن معرفتنا بالله مشروطة بوجود العالم. ومن ثم فأن توسط معرفتنا بالله لابد أن تُرفع في المباشرة.

(٣) لا يستطيع البرهان الفلسفي ـ على خلاف البرهان الهندسي ـ أن يفترض سلفاً أننا نعرف ـ مقدماً ـ معنى النظرية المطلوب البرهنة عليها كما نعرف حدودها. ومن ثم فلابد للبرهان أن يُضفي المعنى على النظرية، ومن ثم فلا يمكن لهذه النظرية أن تقوده. وهكذا لابد لكل خطوة من خطوات البرهان أن تحدد الخطوة التي تليها على نحو فريد.

(٤) لابد أن تكون مقدمات البرهان وخطواته متضمَّنة في النتيجة، ما دامت:

(أ) هي التي تحدد معناه.

(ب) لا يمكن أن تظل موجودة جنباً إلى جنب مع الله، بل لابد أن تُرفع فيه.

(جـ) ارتفاعها إلى معرفة الله هو طور من أطوار الله نفسه.

(٥) لماكان الله لا متناهياً (ويشمل كل شيء)، فأن معرفتنا به لا تتمايز من الله، وانما هي طور من أطواره، فهي فرعية بذاته.

وهكذا فأن الله نفسه هو الذي يصنع الخطوات التي تقوم بها في البرهان، ومن هنا فقد شعر هيجل بأنه ليس ثمة حاجة للتمييز بين (رقم (٢) مثلاً فيما سبق) الشروط الأنطولوجية لوجود الله أو المطلق، وبين الشروط الابستمولوجية لمعرفتنا به. ذلك لأن الأنطولوجيا والاستمولوجيا متحدان في النهاية.

ولقد استبق كانط في كتابه «نقد ملكة الحكم» بعض الآراء التي ذكرها هيجل في شرحه للأدلة على وجود الله لا كبراهين بديلة لنفس النتيجة، بل للبرهنة على جوانب مختلفة من النتيجة المطلوبة، وكضرب من ملء الفراغ لصورتنا عن الله: فالبرهان الكسمولوجي مثلاً يقول أن الله موجود ضروري، لكنه لا يقرر أنه فاعل غائي أو يستهدف غرضاً ما.

فالدليل الغائي هو الذي يقول أنه فاعل غائي أو غرضي، لكنه لا يقرر أنه فاعل أخلاقي، فذلك ما يقول به الدليل الأخلاقي وحده. وكثيراً ما يؤول هيجل الأدلة التقليدية بهذه الطريقة. وينتقد دليل الأمم لا على أساس أن مقدماته كاذبة، أو أن البرهان غير صحيح، وإنما لأنه ينتهي إلى تصور هزيل لله هو العامل المشترك الأعظم بين جميع المعتقدات الدينية، وهو يذهب إلى أن هذه الأدلة التقليدية تعمل على افقار الإيمان وهو ليس بحاجة إليها، غير أن مثل هذا التفكير في الإيمان هو طور حتمي في تطور الروح. والحل هو المزيد من التفكير لا الوقوع في الايمان الساذج الذي يخلو من التفكير.

ويُفترض، عادة ،أن كانط هدم الأدلة على وجود الله في كتابه «نقد العقل الخالص»، دون أن يُفسح المجال إلا للبرهان الأخلاقي وحده. ثم حاول هيجل احياء هذه الأدلة. لكنه فعل ذلك عن طريق اعادة تأويل جذري لهذه البراهين ولفكرة الله. فقدّم عدة انتقادات لمحاولة كانط دحض البراهين منها، مثلاً، مراوغته فيما إذا كان الدليل الأنطولوجي يستهدف البرهنة على الوجود الخالص لله، أو الوجود الفعلي، أو الموضوعية. وهذه الانتقادات تتناسب أكثر مع محاولة هيجل إعادة تأويل الأدلة أكثر من أن تكون صالحة لمناقشة دحض كانط للصورالتقليدية من الأدلة.

لما كان الله لا متناهياً فهو ليس متمايزاً عن العالم، بل هو موجود في البنية المنطقية

للعالم، وفي العالم نفسه (أي الطبيعة)، وفي معرفة الإنسان بالعالم (بما في ذلك الدين)، ومن هنا كان الدليل الأنطولوجي، في رأي هيجل، لا يقيم وجوداً لكائن مفارق أو متعالٍ، يناظر تصورنا لله، وإنما يقيم الدليل على تحقق التصور (أعني للبنية المنطقية التي يصورها المنطق) في العالم.

ولما كانت البنية المنطقية للعالم تشير مقدماً إلى علاقته الخاصة بالعالم، فأن الدليل بدوره يقع داخل اطار المنطق، في الانتقال من التصور (أو الفكرة الشاملة) إلى الموضوع الذي يؤذن بحركة الانتقال من المنطق إلى الطبيعة. وبالمثل فأن الأدلة الأخرى تناظر كلاً من: الانتقالات التي تحدث داخل المنطق من العَرَضية إلى الضرورة - (الدليل الكسمولوجي). والمزاعم التي تقال حول العالم مثل أن الأعراض فيه مغلّفة ببنية ضرورية. وهكذا فأن هيجل لم يقبل في ثلاثة أدلة على وجود الله بل كل انتقال من انتقالات المنطق أو على الأقل انتقال كل مثلث فيه هو في حقيقة الأمر دليل على وجود الله، وهو أيضاً خطوة في صعودنا إلى الله بمجرد أن تظهر الروح على المسرح وتعيد تعقب خطوات المنطق بطرق شتى. وهكذا نجد أن الأدلة في النهاية تعبر عن «ارتفاع الروح إلى الله» وهي عبارة ملتبسة الدلالة، فهي قد تعني : (أ) ارتفاع الروح إلى معرفة الله. (ب) ارتفاع الروح إلى مكانة الله.

ولقد انتقد هيجل أيضاً في «المدخل الفلسفي»، وفي كتابه «علم المنطق»، براهين كانط على النقائض[1]. مثل برهانه على تناهي العالم وعدم تناهيه في الزمان والمكان في

---

(١) هناك أربع نقائض للعقل عند كانط يمكن أن توضع في الجدول التالي :

جدول نقائض العقل الخالص

أ - للعالم بداية في الزمان وهو محدود في المكان.	- ليس للعالم بداية ولا حد. وإنما هو متناهٍ في الزمان والمكان.
ب - كل جوهر مركب هو مركب من أجزاء بسيطة. فلا يوجد في العالم إلا ما هو بسيط ومركب من أجزاء بسيطة.	- لا شيء مركب في العالم يتألف من أجزاء بسيطة، ولا يوجد في العالم شيء بسيط.
جـ - العلية الطبيعة ليست هي العلية الوحيدة التي ترجع إليها جميع الظواهر بل من الضروري أيضاً التسليم بعلية حرة لتفسير الظواهر.	- ليس هناك حرية. ولكن كل شيء في العالم يحدث بموجب قوانين طبيعية.
د - العالم المحسوس يتعلق بموجود ضروري سواء أكان جزءاً منه أو لأن علّة مفارقة له.	- لا يوجد موجود ضروري. سواء في العالم أو خارج العالم يكون علّة له.

هذه هي النقائض الشهيرة عند كانط التي يمكن فيها البرهنة على القضية ونقيضها. وهي تذكرنا بحجج زينون الأيلي ضد الحركة والكثرة (المترجم).

آن واحد. غير أن هيجل، قَبِلَ النقائض من حيث الأساس لكنه ذهب إلى أن : ـ

(١) هناك أكثر كثيرًا من النقائض الأربع التي عرضها كانط.

(٢) أن النقائض مغروسة في تصورات التناهي واللاتناهي... الخ. وليس في تطبيقها على العالم أو الأشياء في ذاتها. ويعتقد هيجل أن هذه الأدلة ـ مثل الأدلة على وجود الله تتعلق بالتصورات أو تحديدات الفكر أكثر مما تتعلق بالقضايا. وبذلك كان حلّه لمشكلة النقائض هو أن التصورات المتناقضة مثل التناهي واللامتناهي، يتضمن الواحد منها الآخر أساساً، وهما معاً يُرفعان في التصور اللامتناهي وهو تصور الفكرة المنطقية. غير أن هيجل ـ مثل كانط ـ لايزودنا بجواب شاف عن سؤالنا: هل العالم متناه أم غير متناه في الزمان والمكان؟.



هناك فعل أصبح الآن ميتاً يرتبط بالفعل «يملك» وهو يعني «يمتلك، يحوز» أدى إلى ظهور الصيغة eigen (التي تعني أصلاً «مملوك»، «موضع حيازة» وأصبحت الآن يملك يخص مثل «في منزلي الخاص») ومنها جاءت كلمة Eigenschaft التي كانت تعني ذات يوم ملكية «خاصة»، و«مقتنيات» أو «حيازات». بكن «ايكهارت» استخدمها لتعني «السمة الخاصة». (وكلمة Eigenheit ترادف الكلمة اللاتينية Proprietus). واستخدمها فولف بمعنى «سمة، صفة، ملكية من الكلمة اللاتينية attributum. لكن هيجل لا يستخدمها إلا لتعني «ملكية شيء ما».

الملكية الخاصة هي Eigentum (استخدمها «ايكهارت» أيضاً كترجمة للكلمة اللاتينية «Proprietus»)، وهي تعني أي شيء يملكه شخص ما مما قد يشمل ـ أو لا يشمل ـ جسده. (ويعتقد هيجل أنه عن طريق تهذيب ذهن المرء وجسده، يصبح المرء مالكاً لنفسه كما يصبح ملكية خاصة لذاته)[١]. وحيازاتي هي أيضاً أملاكي الخاصة، غير أن الملكية تتميز عن الحيازة، وملكيتي أو أملكه يتميز عما أحوزه أو ما يقع في حوزتي: فقد لا تكون الملكية الخاصة في حيازة مالكها الشرعي. وهكذا يكون للمرء الحق أو الشرعية في هذه الملكية الخاصة، وليس من الضروري أن يكون له الحق فيما يقع في حوزته. والفعل الألماني «يحوز» هو besitzen الذي كان يعني في الأصل «يجلس على شيء ما»، والاسم منه هو Besitz الذي يعني «الحيازة» بالمعنين معاً بمعنى: «ما يحوزه المرء»، و«الشيء الذي يقع في حيازته» في آن واحد. أن حيازة شيء ما (عند هيجل) لم يملكه أحد آخر بعد هي Besitznahme.. (وهي تعني «الاستيلاء ـ الامتلاك بوضع اليد») لكنها توحي بالاستيلاء البدني أو القبض على شيء ما. وهي في نظر هيجل ليست إلا إحدى الطرق لحيازة الشيء أو امتلاكه، جنباً إلى جنب مع تشكيله وجعله ملكية خاصة [٢].

---

(١) يقول هيجل: «من خلال تطور جسمه وروحه، وأساساً من خلال وعيه الذاتي الذي يدرك نفسه على أنه حر، من خلال ذلك يمتلك ذاته، ويصبح ملكاً خاصاً لنفسه. وليس ملكاً لشخص آخر. وفعل حيازة المرء لنفسه على هذا النحو... هو الانتقال إلى التحقق الفعلي لما هو عليه وفقاً لفكرته الشاملة». أصول فلسفة الحق ص ٢١١ من ترجمتنا العربية (المترجم).

(٢) يقول هيجل: «يتم فعل حيازة الشيء: =

وتكشف كلمتا Besitz و besitzen عن نفس الغموض والالتباس المجود في كلمتي «يحوز» و«الحيازة». ومن هنا فأن كانط يميز بين «حسي» أو «تجريبي» Besitz أي الحيازة البدنية، وبين شرعي ومعقول Besitz أي الملكية المشروعة[1]. وعند هيجل أن حيازة شيء لا مالك له هو أول طور من أطوار الملكية. فما أحوز عليه يصبح ملكي، وما ذاك إلا لأنني بذلك اكتسب الحق في الشيء وهو حق يعترف به الآخرون.

مَنْ يملك ملكية خاصة هو في نظر هيجل شخص ما. فالملكية لا يمكن أن يملكها سوى شخص ما. وكلمة الشخص Person مأخوذة من الكلمة اللاتينية Persona وكانت في الأصل «تعني القناع الذي يضعه الممثل على وجهه» ومن ثم فهي تدل على الشخصية التي تلعب دورًا في مسرحية. والشخص في الاستخدام العادي تعني

(١) الشخص في مقابل الشيء. (٢) الوجيه، أو الفذ أو الشخصية. (٣) شخصية في مسرحية. (٤) تعني بمعنى مذموم ـ بصفة خاصة امرأة من طبقة منحطة. ويظهر هذا المعنى الأخير من أن الشخصية هي أدنى قاسم مشترك بين البشر. ومن هنا فأن كلمة «الشخص» قد تطلق على أى فرد ليس له أي مكانة. ويفسر ذلك السبب في قول هيجل أن الشخص قد تكون «تعبيرًا محقرًا» (ظاهريات الروح الكتاب السادس ٢٠٨ وكذلك فلسفة الحق فقرة رقم ٣٥ ملحق)[2].

وقد أدت كلمة «الشخص» إلى ظهور الصفة «شخصي» والاسم «الشخصية». واستخدامات هيجل لهذه الكلمات تتطابق بصفة عامة مع استخدامه لكلمة الشخص، مستبعدًا معاني مثل شخصية «عظيمة وغريبة ... الخ). من حيث أن جميع الشخصيات متساوية[3] للشخص استخدامان رئيسيان بصفة خاصة حاول هيجل أن يربط بينهما: ـ

(١) الشخص في الفلسفة هو موجود عاقل مفكر. وقد ميَّز كانط بين ثلاثة معاني للشخص في استخدامه لهذه الكلمة : ـ

= (أ) بالاستيلاء المباشر على شيء بدنياً. (ب) وتشكيله.

(جـ) أو بابراز ما يدل على أنه ملكنا فحسب «أصول فلسفة الحق» ـ ص ٢٠٨ من ترجمتنا العربية (المترجم).

(١) انظر كتاب كانط «تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق» الكتاب الأول فقرات ١ ـ ١٧ (المؤلف).

(٢) يقول هيجل: «الشخصية هي الجليل والتافة معاً أو الرفيع والوضيع في وقت واحد لأنها تتضمن وحدة اللامتناهي والمتناهي الخالص» ـ أصول فلسفة الحق» ص ٣٤٢ من ترجمتنا العربية (المترجم).

(٣) يقول هيجل: «أن الأشخاص متساوون من حيث شخصياتهم، لكن ذلك ليس سوى تحصيل حاصل فارغ، ذلك لأن الشخص بوصفه شيئاً مجرداً هو بالضبط ذلك الذي لم يتجزأ بعد، أو يوضع كشيء متميز بطريقة نوعية خاصة». «أصول فلسفة الحق» ص ٢٠٢ من ترجمتنا العربية (المترجم).

(أ) الذات المنطقية أو الأنا، الواعية بهويتها الدائمة وسط تغيرات حالاتها.

(ب) الذات الحقيقية (الواقعية) أي الجوهر الدائم الواعي. بهويته الدائمة (ويذهب كانط إلى أنني لا أستطيع أن أعرف أنني شخص بهذا المعنى).

(جـ) الذات العاقلة التي تضع أغراضاً مستقلة عن الطبيعة وهي مسئولة عن أفعالها، وهي بذلك غرض أو غاية في ذاتها.

(٢) الشخص في فقه التشريع هو مَنْ له حقوق وواجبات مشروعة أو قانونية. وذلك يشمل الأشخاص بالمعنى الأول لا سيما. (جـ) بل أيضاً «الشخصيات القانونية»، والمنظمات التي تتضمن أشخاصاً ـ وإن كانت هي نفسها ليست أشخاصاً ـ بالمعنى الموجود في رقم (١) (أن الأشخاص الطبيعيين). (وتختص «فلسفة الحق» أساساً بالأشخاص القانونيين الذين هم أيضاً أشخاص طبيعيون وإن كانت الفقرة رقم ٤٦ من فلسفة الحق تدرس الأشخاص الزائفين[١] وفقرة رقم ١٦٩ من فلسفة الحق تنظر إلى الأسرة على أنها شخص»(!).

(٣) وتشير كلمة «شخص» أيضاً إلى شخصيات الثالوث، وهيجل ينظر ـ على مستوى الدين ـ إلى الله على أنه شخص، وكذلك على أنه الثالوث المقدس. لكنه لم يشدد على أن الأعضاء الثلاثة في الثالوث هم أنفسهم أشخاص.

ويميّز هيجل ـ على خلاف كانط ـ بين الشخص والذات، لكنه يفصل ذلك بطريقتين متميزتين تناظران ما في «الذات» من غموض والتباس. فأي ىء حي هو ـ بمعنى ما ـ «ذات» لكنه ليس شخصاً[٢]. والشخص بما هو كذلك ـ بمعنى آخر ـ ليس ذاتاً وهو لا يصبح ذاتاً إلا عن طريق انعكاس الارادة على نفسها وهي السمة التي تتميز بها الأخلاق (الأخلاق الذاتية، أو أخلاق الضمير)[٣].

وتتميز «الشخصية» أيضاً عن الوعي الذاتي، لكن أيضاً، بطرق مختلفة، ففي

---

(١) قارن ص ١٩٨ من ترجمتنا العربية (المترجم).

(٢) يقول هيجل: «الشخص يختلف اختلافاً جوهرياً عن «الذات»، ما دامت الذات ليست سوى امكانية الشخصية. فكل كائن حي من أي نوع هو ذات. أما الشخص فهو الذات التي تعي أنها ذات. مادامت في الشخصية لا أكون داعياً إلا بذاتي وحدها» فلسفة الحق ص ٣٤٢ من ترجمتنا العربية (المترجم).

(٣) يقول هيجل «وجهة نظر الأخلاق الذاتية هي وجهة نظر الارادة اللامتناهية. . وانعكاس الارادة على نفسها، ووعيها الصريح بهويتها، ينقلنا من الشخص إلى الذات» فلسفة الحق ص ٢٦٢ من ترجمتنا العربية (المترجم).

«ظاهريات الروح» (الكتاب الرابع. A) نجد أن الفرد الذي لا يخاطر بحياته. قد يتم الاعتراف به على أنه شخص. لكن لا يُعترف به على أنه وعي ذاتي مستقل، لكنك لكي تكون شخصاً في فلسفة الحق فقرة رقم ٣٥ فذلك يعني أن تكون أكثر من الوعي الذاتي[١]، أو واعياً بذاتك، ما دامت الشخصية تتضمن ادراك المرء لنفسه على أنه «أنا» في الوقت الذي يعني فيه الوعي الذاتي ادراك المرء لنفسه على أنه موجود متعيّن وعيني. وهكذا نجد أن العلاقة بين «الشخص»، و«الذات»، و«الوعي الذاتي» غير مستقرة. غير أن الشخص عند هيجل ـ على خلاف كانط ـ خاصية مجردة وهزيلة نسبياً للموجود البشري، مع الايحاء بأنها شخصية قانونية فحسب.

ويربط هيجل بين الشخص ـ لا سيما في روما الامبراطورية ـ التي ارتد المواطنون فيها إلى ذرات تحمل حقوق الملكية، وتفتقر إلى العمق الداخلي للذات الأخلاقية، والحياة الأخلاقية الجوهرية عند اليونان والجمهورية الرومانية. والشخصية سمة جوهرية في الدولة الحديثة غير أن مواطنيها هم أكثر من مجرد أشخاص فحسب.

أن تكون شخصاً لا يعني، ببساطة، أن يكون لك مكان معين وحاجات. ورغبات خاصة ... الخ، بل أن تكون قادرًا على التجرد من كل شيء يتعلق بك وأن تفكر في ذاتك على أنك «أنا» فقط (فلسفة الحق فقرة ٣٥)[٢]. وهذا هو الشخص بالمعنى الكانطي (قارن (أ) في رقم (١) فيما سبق). وأن تكون شخصاً بهذا المعنى فأن ذلك لا يعني أنك أصبحت ذاتًا أخلاقية أو شخصاً. بمعنى «جـ» في رقم (١) فيما سبق. لكنه يتضمن أهلية المرء للحقوق والواجبات وفي أن يُحترم كشخص[٣]. والحقوق في هذه المرحلة ليست سوى حقوق صورية وسلبية: الحق في عدم انتهاك الشخصية وما ينتج عنها[٤].

---

(١) يقول هيجل: «لاتبدأ الشخصية مع الذات التي تكون مجرد وعي عام بذاتها فحسب بوصفها «أنا» محدداً تحديداً عينياً بهذه الطريقة أو تلك. لكنها تبدأ هنا مع هذا الوعي الذي يعي ذاته بوصفها «أنا» مجرداً تجريداً تاماً أو ذاتاً تنفي عن نفسها كل تحديد. وكل تقييم عيني» فلسفة الحق ص ١٨٣ من ترجمتنا العربية.

(٢) راجع ترجمتنا العربية ص ١٨٢ وما بعدها (المترجم).

(٣) يقول هيجل: «تتضمن الشخصية أساساً الأهلية لممارسة الحقوق. وتشكل مفهوماً وأساساً (هو نفسه مجرد) لنسق الحق المجرد. وبالتالي أساس الحق الصوري. ومن ثم فإن أمر الحق هو «كن شخصاً، واحترم الآخرين بوصفهم أشخاصاً» فلسفة الحق ص ١٨٥ من ترجمتنا العربية. (المترجم).

(٤) وصيغته هي: «لا تنتهك حرمة الشخصية وما ينتج عنها». ولن تكون النتيجة سوى مجموعة من الزواجر والنواهي. فلسفة الحق ص ١٨٦ (المترجم).

أن الحق المركزي للشخص ـ في رأي هيجل ـ هو حق الملكية. وغاية الملكية لا أن تُشبع الحاجات المادية بل أن تكون تطويرًا أو تحقيقاً لشخصية المرء. فالشخصية بما هي كذلك ـ في مقابل عالم الطبيعة الذي يواجهها، ذاتية تماما: وهي بحاجة إلى تحقيق ذاتها في العالم الخارجي، عن طريق الزعم أن شريحة منها هي ملكها الخاص. وهكذا يكون من حقها أن تفعل ذلك. وعلى أي نحو يجعلها تستحوذ عليها. ورأى هيجل في اكتساب الملكية هو بهذا الشكل قريب الشبه من تفسيره للوعي الذاتي: الأنا العادية تواجه عالماً موضوعياً غريباً عنها عليها أن تستولى عليه، سواء حرفياً أو مجازاً، حتى تبلغ الوجود البشري تماماً.

لماذا لابد للشخص أن يجسد ارادته في العالم الخارجي؟ ولماذا يتخذ فعله أو ارادته وهي تتحقق ذلك شكل الاستيلاء على هذا العالم؟ لماذا يكون على الشخص بالمعنى الموجود (في (أ) من (١) فيما سبق أن يكون ـ أو أن يصبح ـ أيضاً شخصاً بالمعنى الموجود في رقم (٢)؟. . اجابات هيجل العلنية مجردة وجافة بطريقة غير مقنعة ولا مرضية، وهي على النحو التالي : ـ

(١) لما كان الشخص، من الناحية الداخلية، كلياً ولا متناهياً. فأن تقييده وحصره في الذاتية المحض هو تناقض وعدم. فلابد أن يُرفع هذا التقييد بطريقة نشطة وايجابية ويُضفي على نفسه حقيقة واقعية أو أن يجعل الطبيعة الخارجية ملكا له[١].

(٢) الشخص بوصفه تصورًا محضاً لابد أن يعطي لنفسه مجالاً خارجياً تتحقق فيه حريته، حتى توجد بوصفها فكرة[٢]. وهيجل لا يقدم فكرة الاعتراف ـ اعترف الأشخاص الآخرين به، إلا في مرحلة متأخرة[٣]. وعلى الرغم من ارادتي الداخلية وحدها لن تكفي

(١) يقول هيجل: «أن شخصية الارادة تقف في معارضة هذا العالم بوصفها شيئاً ذاتياً. غير أن هذا التحديد للشخصية بأنها ليست سوى ذاتية، في حين أن الشخصية في ذاتها لا متناهية وكلية. هو تحديد يعبر عن تناقض كامل وعن بطلان تام. فالشخصية هي ذلك النشاط الذي يكافح لكي يرتفع فوق هذا الحد ويلغي هذا التناقض) ليهب نفسه الواقعية. أو بعبارة أخرى لكي يبدو هذا العالم الخارجي وكأنه عالمه الخاص» فلسفة الحق ص ١٨٦ من ترجمتنا العربية (المترجم).

(٢) يقول هيجل: «لابد للشخص أن يترجم حريته في مجال خارجي، حتى يتسنى له أن يوجد كفكرة. لأن الشخصية هي التعين الأول. . للارادة المطلقة اللامتناهية» فلسفة الحق ص ١٩١ من ترجمتنا العربية (المترجم).

(٣) «ما دامت الملكية هي تجسيد للشخصية. فان فكرتي الباطنية ورغبتي الداخلية بأن يكون شيء ما ملكي لا تكفي لكي تجعلني أمتلكه. ولكي تضمن تحقق هذه الغاية. فأن المطلوب هو الامتلاك بوضع اليد. والتجسيد الذي به تبلغ ارادتي على هذا النحو. مطلبها يتضمن في داخله امكان تعرف الآخرين عليه». فلسفة الحق ص ٢٠٥ من ترجمتنا العربية (المترجم).

لاكتساب الملكية في حالة العقد، نظراً لأن تجسد ارادتي يتطلب إمكان اعتراف الآخرين به[1].

وهناك جدائل عينية أخرى في فكر هيجل : ـ

(١) حين تكون الأنا شخصية عارية (كما هي الحال في (أ) من (١) فانني أتجرد من كل شيء متناه حولي ـ بما في ذلك جسدي ـ حتى أن العالم ـ بما في ذلك جسدي أنا ـ يواجني كما لو كان غريباً عني تماماً، غير متمايز بمعنى أنه لا توجد شريحة تكون ملكاً خاصاً بي. فلا أكون في مكان معين، لكني في كل مكان في هذا العالم، فلا مكان فيه لأشخاص تتساوى معي يمكن أن تعترف بي، وأن أعترف بهم. ولن أستطيع أن أحقق علاقة عقلية مرضية بهذا العالم إلا إذا اقتطعت منه شريحة وجعلتها ملكي، وأضفيتُ مضموناً على ذاتي الهزيلة، وتبوأتُ مكاني كشخص بين آخرين. وهذا الخط من التفكير (القريب من خط تفكير فشته) ـ من الواضح أنه يجعل اكتسابي للملكية مشروعاً، لجسدي، وللأشياء من الاستخدام اليومي أكثر من الممتلكات الأوسع.

(٢) تتضمن الشخصية تجريد «أناي» العارية من مكاني ورغباتي ... الخ بحيث أتفاعل مع الموضوعات الخارجية بفضل رغباتي... الخ غير أن اضفاء مضمون على فكرة أنني «أنا» أي شخص وليس مجرد تجميع بسيط للرغبات والأنشطة... الخ، فذلك يحتاج إلى استخراج مقابل موضوعي لأنا العادية أعني موضوعاً يرتبط بي بحيث يصبح ملكي أنا، لا لأنه يشبع رغبة من رغباتي العابرة. وهذا الخط من التفكير يجعل اكتساب موضوع لا يرتبط برغباتي وحاجاتي مشروعاً. لكن يقل عن ذلك وضوحاً لكن أقل وضوحاً أن يجعل من المشروع أن اكتسب المزيد أكثر من مثل هذا الموضوع.

ويدرس هيجل الملكية في كتابه «فلسفة الحق» في أطوارها الثلاثة وهي: ـ

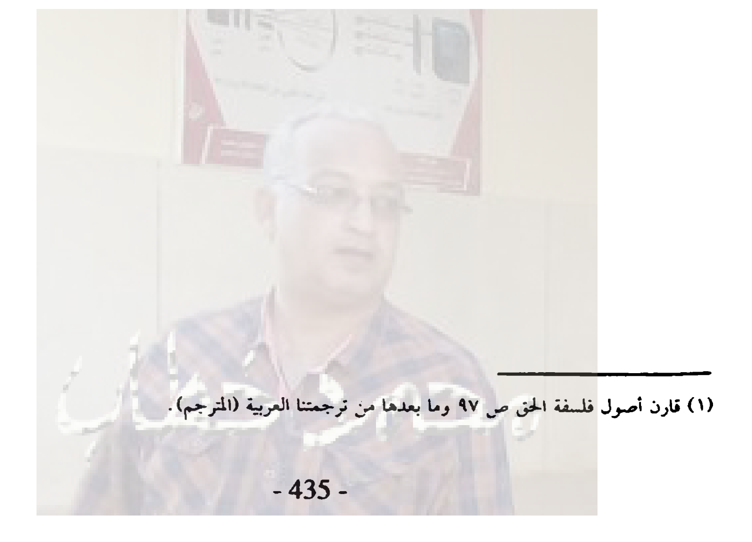
(١) فعل الحيازة. (٢) استخدام الشيء. (٣) الاغتراب أو نقل الملكية.

وهي تتضمن على التوالي: الايمان، والسلب، والحكم اللامتناهي (المعدول) ثم العقد، ودور الملكية في المجتمع المدني. وهو يؤمن بضرورة الملكية الشخصية (الخاصة)

---

(١) يقول هيجل: «يفترض العقد سلفاً أن الأطراف المتعاقدة يعرف كل منها الآخر كأشخاص ومُلّاك. انها علاقة على مستوى الروح الموضوعي. وهي بالتالي تشمل وتفترض سلفاً منذ البداية لحظة المعرفة» فلسفة الحق ص ٢٣٠ ـ ٢٣١ من ترجمتنا العربية (المترجم).

أكثر مما يؤمن بالملكية الجماعية. لكنه يذهب إلى أن الدولة. والدولة وحدها ـ «هي القادرة على إلغاء الملكية الخاصة في حالات استثنائية»[1] وشرحه للملكية الخاصة وأنواعها المختلفة يحمل قدراً من نفاذ البصيرة، وإن كان اقراره للملكية يذهب أبعد مما تعبر عنه حججه المعلنة.



(١) قارن أصول فلسفة الحق ص ٩٧ وما بعدها من ترجمتنا العربية (المترجم).

كان هيجل على علم بالعديد من المحاولات التي تبرر العقاب، فلقد عرض أفلاطون وحده عدة نظريات مثل: نظرية بروتاجوراس (في محاورة «بروتاجوراس») التي تقول أن الناس يعاقبون من وجهة نظر المستقبل، لا من وجهة نظر الماضي، أي لردع المجرم وغيره من الناس عن ارتكاب جرائم في المستقبل. ومثل: نظرية سقراط (في محاورة «الجمهورية») التي تقول أن عقاب المخطيء لصالحه، لأنه يعمل على اصلاح نفسه وتحسينها... الخ. ولقد كان هيجل مهتماً بالعقاب منذ «الكتابات اللاهوتية المبكرة» حيث ناقش في مقاله «روح الديانة المسيحية ومصيرها» العلاقة بين الدولة والعقاب، وحيّره تنوع التبريرات الممكنة لهذا العقاب. وهو يشير في مقاله عن «القانون الطبيعي» إلى أن للعقاب سمات متنوعة: فهو قصاص عادل للرعية، وهو رادع، وكثيراً ما يعمل على اصلاح المجرم. وأن الإجراءات التجريبية وحدها لا يمكن أن تعمل على اختيار سمة معينة من هذه السمات بوصفها الغاية من العقاب أو الغرض منه. وهو يشير كذلك في كتابه «علم المنطق» إلى أن العشوائية هي التي يتم بها اختيار إحدى السمات العينية لظاهرة العقاب بوصفها أساسه فيما يُنظر إلى السمات الأخرى على أنها أعراض مصاحبة.

ولقد أدت ملاحظات مماثلة بالفيلسوف «نيتشه» في كتابه «أصل نشأة الأخلاق» عام ١٨٨٧ . إلى النتيجة التي تقول: «أن من المستحيل أن نقول اليوم على نحو قاطع ما الذي يجعلنا ننزل العقاب بالناس: فجميع المفاهيم التي تتركز فيها عملية المسار كله المتعلق بالأغراض تفلت من التعريف، فالمفاهيم التي ليس لها تاريخ هي وحدها التي يمكن تعريفها». لكن هيجل يعتقد أننا نستطيع تقديم تبرير واحد للعقاب، وذلك لأن العقاب ليس ظاهرة تاريخية عينية، لكنه كذلك جزء من نظام الحق، ومكانه في هذا النظام يُضفي عليه مغزى متميزاً. وما ذاك إلا لأن هناك اعتراضات قوية ضد نظريات معينة عن العقاب لا سيما نظريات الردع[١].

تحت عنوان «الحق المجرد» يدرس هيجل الملكية، والعقد ويؤدي ذلك إلى دراسة الخطأ. ويتخذ الخطأ ثلاثة أشكال : ـ

(١) قارن «أصول فلسفة الحق» ص ٣٤٢ وما بعدها من ترجمتنا العربية (المترجم).

(١) الخطأ غير المتعمد، والمخطيء هنا يحترم الحق أو القانون، لكنه يخطيء في تطبيقه على حالة جزئية معينة كما هي الحال في النزاع على ملكية مثلاً، ومثل هذا النوع من الخطأ يؤدي إلى ظهور فعل مدني يعيد الوضع إلى حالته السابقة، لكنه لا يؤدي إلى ظهور العقاب[(١)].

(٢) النصب، والمخطيء هنا لا يحترم الحق، لكنه على الأقل يحترم ظاهر الحق أو مظهره. وعلى الرغم من أن العقاب لا يظهر إلا بعد ذلك، فأن هيجل يذهب إلى أن العقاب أمر مناسب للنصب[(٢)].

(٣) الاكراه والجريمة: وهنا لا نجد احتراماً للحق ولا لمظهره، ولهذا كان العقاب لازماً» وكلمة Verbrechen (اقتراف الاثم) مأخوذة من الفعل Verbrechen (يرتكب جرماً) وهي في الأصل صيغة تأكيد من brechen (يحطم) وهي تعني «يكسر، يدمر، يبطل) ومن هنا فهي تعني كسر (أو انتهاك) القانون أو السلام، (والحنث) بالقسم، وهي تعني الآن يرتكب اثماً، ومن هنا فقد ربط هيجل، في الحال، بين الجريمة والضرر أو الدمار.

لماذا ينبغي معاقبة الجرائم؟ يرفض هيجل عدة اجابات: ـ

أولاً: وجهة نظر بيكاريا Beccaria التي عرضها في كتابه (عن الجريمة والعقاب عام ١٧٦٤ ـ الجزء الثاني)[(٣)] وذهب فيها إلى أن الحق في العقاب مستمد من عقد اجتماعي

---

(١) الخطأ غير المتعمد لا يحمل سوء طوية وهو موجود في حياتنا اليومية في صورة المنازعات المألوفة حول ملكية عقار مثلاً، ولا أحد من المتنازعين ينكر الحق بصفة عامة، لكنه ينكر حق خصمه فقط «فلو أن أحداً من الناس فسخ تعاقده معي، فأنه بذلك لا ينكر حقي بصفة عامة، ولا هو ينكر ملكيتي ككل لكنه ينكر فحسب أن يكون لي الحق في أن أدخل هذه الملكية موضوع النزاع ضمن الأشياء التي أطلق عليها كلمة «ملكي». ومن ثم فأن الحكم الذي يصدر خطأ ضدي هو «هذا الشيء ليس ملكك على الرغم بأنني أسلم بأنك تملك أشياء أخرى». ومن هنا فأن هذا اللون من الخطأ لا يكمن فيه سوء النية أو تعمد الخطأ. ولهذا فأن المحاكم وحدها هي التي تختص بالفصل بين الخصوم المتنازعة حول هذه الحقوق لتعيد الأمور إلى نصابها». قارن «أصول فلسفة الحق» ص ٢٤٣ من ترجمتنا العربية. وكذلك المقدمة التي صدرنا بها الترجمة ص ٥٧ (الترجمة).

(٢) النصب أو الاحتيال: الفرد هنا يوحي للآخرين أو يوهمهم أنه يعمل وفقاً لقانون الحق. إلا أنه يعلم تمام العلم أنه يعمل ضده، ولهذا فأن الحق في هذه الحالة يكون في نظره مظهراً فحسب. ولهذا فأنه يستحق العقاب بسبب انتهاكه للحق. قارن «فلسفة الحق» ص ٢٤٥ من ترجمتنا العربية (المترجم).

(٣) سيزاربيكاريا (١٧٣٨ ـ ١٧٩٤) مشرّع وعالم اقتصاد ايطالي، كان استاذ القانون والاقتصاد في ميلانو عام ١٧٨٦ . ساهم في اصلاح قانون العقوبات والتشريعات الجنائية. وعارض مصادرة الممتلكات. وعقوبة الاعدام، والتعذيب، وكان أحد المدافعين عن منع الجريمة عن طريق التربية (المترجم).

أصلي تمت فيه الموافقة على القوانين والجزاءات على انتهاكها. ويعتقد هيجل أن هذه نظرة خاطئة، نظرًا لأن الدولة لم تتأسس على التعاقد.

ثانياً: ـ ليس الهدف من العقاب الإصلاح الأخلاقي للجاني، نظرًا لأن الهدف : ـ

(١) يتطلب اجابة عن سؤال أسبق هو: «لماذا يكون العقاب عدلاً؟». ما دام ليس من الواضح أن من العدل انزال الألم بشخص ما دون رضاه لاصلاحه الأخلاقي. (فقرة ٩٩ من«فلسفة الحق»)[١].

(٢) لا يمكن أن تتحقق طالما كان من المستحيل أن تكره شخصاً على تغيير معتقداته الأخلاقية[٢]. فالارادة الحرة بماهي كذلك لا يمكن ـ في رأي هيجل ـ أن تكون مكرهة. وهو يفرق في «محاضرات في فلسفة الدين» بين الكفّارة الكنسية التي تستهدف الإصلاح والهداية، وبين العقاب المدني الذي لا يفعل ذلك.

ثالثاً: يربط هيجل بين نظرية الردع عند «ب.ج.فويرباخ» الذي ذهب في كتابه «كتاب مدرسي في قانون العقوبات العام» عام ١٨٠١[٣]. إلى أن التهديد بالعقاب يحث على الامتناع عن ارتكاب الجريمة عن طريق «الإكراه النفسي» أو الاجبار السيكولوجي. وانزال العقاب ـ بغض النظر عن التهديد ـ يشدّد على جدية التهديد ويجعله فعالاً أكثر في المستقبل، إلا أن هيجل يعترض على ذلك:

(أ) أننا في حاجة مرة أخرى لأن نتساءل: «ما الذي يلزمنا بممارسة التهديد، وأكثر من ذلك بمعاقبة شخص ما حتى نزيد من فعاليته؟

(١) أن تهديد شخص ما معناه أننا نتجاهل أنه حر وأنه قادر على أن يسلك سلوكاً

---

(١) في ترجمتنا العربية ص ٢٥١ وما بعدها (المترجم).

(٢) يقول هيجل: «يتجسد الخير في قراري أن أحقق الخير بالفعل. ولكن هذا التجسيد داخلي على نحو خالص، ومن ثم فلا يمكن أن يكره القانون البشر على ذلك. لأنه فيما يتعلق بمعتقدات الفرد الأخلاقية، فأنه لا يمكن أن يوجد إلا من أجل ذاته وحدها. ولن يكون للعنف معنى في هذه الحالة «أصول فلسفة الحق» ص ٣٥٨ ـ ٣٥٩ من ترجمتنا العربية (المترجم).

(٣) هو بول جون فويرباخ (١٧٧٥ ـ ١٨٣٣) فقيه ومشرّع ألماني وعالم في علم الجريمة، وقانون العقوبات. أنشأ نظرية جديدة في الاجبار السيكولوجي أو الإكراه النفسي عن طريق التخويف في «الترهيب في قانون الجريمة. وهي النظرية التي رفضها هيجل لأنها «تحط» من كرامة الإنسان. و«فويرباخ» الفقيه والمشرّع هذا هو والد «لودفيج فويرباخ» الفيلسوف الهيجلي المعروف الذي كان تلميذًا لهيجل في برلين. ثم أمسك عن المثالية واعتنق المادية. قارن ترجمتنا لفلسفة الحق ص ٣٦٠ (المترجم).

معيناً بالرغم من التهديد. «أن اقامة العقاب على التهديد يشبه فعل الإنسان الذي يرفع عصاه في وجه الكلب. انك تعامل الإنسان كما تعامل الكلب، بدلاً من أن توليه الاحترام بوصفه إنساناً»[١].

وهكذا فأن اعتبارات الردع قد تقوم بدور في تقرير العقوبة على نوع معين من الجرائم لكنها لا تبرر العقاب بصفة عامة[٢].

النظريات رقم (٢) ورقم (٣) (وضمنا رقم (١)) تنظر إلى الجريمة أساساً على أنها شر übel ليس بالضرورة شرًا أخلاقياً، بل على أنها «شيء سيء» و«قذر، بغيض أو كريه»، في استقلال عن واقعة أنها انتهاك للحق. فالحق، أو القانون، عند هذه النظرة، تفسره رغبتنا في تجنب أو تقليل مثل هذه الشرور. كما تنظر إلى «العقاب» على أنه شر آخر، ولا يكون هناك مبرر لتوقيعه سوى الميل إلى تقليل النوع الأول من الشر[٣]. ويسير هيجل في الطريق المضاد: الحق المجرد لا يبرره ميلنا إلى تقليل نوع معين من الشر السابق، بل أنه يحيل الموجودات البشرية إلى أشخاص، لا يتعرضون لشر الجريمة إلا لكونهم أشخاصاً. ومن هنا لا يكون الخطأ في الجريمة أنها ضارة أو مؤذية لضحايا فحسب، وإنما لأنها «لاحق» أي انتهاك للحق بما هو كذلك، ويحدث ذلك في العادة في صورة الاعتداء على شخص معيّن أو على ممتلكاته. وبالمثل: فعلى الرغم من أن العقوبة ضارة أو مؤذية بالنسبة للمخطىء فأن خصائصها المركزية هي أنها استعادة للحق، أو سلب للسلب أو رفع له، أي أنها سلب لسلب الحق الذي مثلته الجريمة. وهكذا لا يكون السؤال الذي يُسأل عن العقاب كيف يمكن تبرير هذا الشر (الثاني)؟ بل أهو عادل؟ والجواب عن هذا السؤال هو في الحال: «نعم».

غير أن هيجل لا يذهب إلى أن انتهاك الحق أو القانون يبرر في الحال وجود العقاب. لأنه يتفق مع «بيكاريا» على أن المجرم لابد أن يوافق على عقابه، إذا ما لو أردنا تبرير

---

(١) «أصول فلسفة الحق» ص ٣٦١ من ترجمتنا العربية (المترجم).

(٢) «أصول فلسفة الحق فقرة ٩٩ ملحق (المؤلف) ص ٣٦١ من ترجمتنا العربية (المترجم).

(٣) «هذا هو الوجه السطحي من العقاب الذي يضفي عليه صفة الشر، وهو ما تعبر عنه النظريات المختلفة للعقاب. والافتراض السابق الأساسي لهذه النظريات التي تنظر إليه على أنه: وقائي، رادع، تهديد، اصلاح... الخ هو ما تفترض أنه ينتج عن العقاب، ويوصف بسطحية مماثلة على أنه خير... مع أن النقطة الهامة في الموضوع هو الخطأ وتصحيحه». فلسفة الحق ص ٢٥٢ من ترجمتنا العربية (المترجم).

العـقاب[١]. غير أن موافقة المجرم قد تمت لا بمصـادقته على العقد الاجتماعي، وإنما عن طريق فعل الجـريمة نفسه. ويـذهب هيجل في بحثه «مذهب في الحيـاة الأخلاقيـة» عام ١٨٠٢ ـ ١٨٠٣، إلي أن الضميـر السيء للمجرم يمدنا بتعارض مثـالي أو انعكاس لجريمته التي تدعو لأن تكتـمل عن طريق «إنتقام عـادل» من الخارج. لكنه يشدد في فلسـفة الحق على المضامين الكلية لارادة المجـرم العقلية أكثر من ضـميره السيء. فهو بوصفـه موجوداً عاقلاً، عندما يستولى على ملكية شـخص آخر. فأنه لا يريد فحسب أن تنضم إليه ملكية هذا الشخص الآخـر، بل يريد ـ على نحو كلي ـ أن ملكيـة أي شخص ينبـغي أن تُؤخذ منه. وبالتالي أن ملكيته هو الخاصة لابد أن تؤخذ منه[٢].

وهاهنا تكمن مـيـزة لا فقط لتـبـرير عقـاب المجـرم، بل للجـزاء الذي يتناسب مع الجريمة[٣]. لأن المجرم بارتكابه للجريمة أراد أن يرتكب ضده عـملاً مماثلاً أو متساوياً على الأقل.

لهذا السبب كانت الجريمة من النـاحية الداخلية «عدم» أو «تناقض»[٤]. فالمجرم يريد تلك الملكية التي سرقها، لكنه يريد أكثر من ذلك: أن تؤخذ منه.

ومن هذه الزاوية فـأن له حقاً في أن يعـاقب: فمـعاقبـته تعني أنك تعـامله على أنه شخص عاقل حر[٥]. والعقاب يلغي الجريمة صراحة، التي كانت بالفعل لا شيء ضمناً.

العقاب قصـاص («يرد مرة أخرى») ومن هنا فهو قريب الشبـه بالانتقام. ولقد ذهب

---

(١) يقول هيـجل: «مطلب بيكاريا الذي يقول أن الناس لابـد لهم أن يدلو بموافقتـهم على أن يعاقبوا هو مطلب سليم تماماً، غير أن المجرم قد أدلى فعلاً بموافقتـه عن طريق الفعل الذي ارتكبه ذاته: أن طبيعة الجريمة تقتضي ـ وهي في ذلك ـ لا تقل عن الارادة الخـاصة للمجـرم، تقتضي الغـاء الضرر الذي أحدثه المجـرم بفعله...» فلسفة الحق ص ٣٦١ من ترجمتنا العربية (المترجم).

(٢) يقول هيجل: «السبب في ذلك أن فعله (فعل المجرم) هو فعل كائن عاقل. وهذا يتضمن أنه شيء كلي. وأن المجرم بارتكابه الجرم، يكون قد سنَّ قانوناً يتعرف عليـه بوضوح في فعله، وبالتالي لابد أن يخضع له كما لو كان يخضع لحقه...». فلسـفة الحق ص ٢٥٣ من ترجمتنا العربية (المترجم).

(٣) قارن ص ٢٤٩، وص ٢٥٤ من ترجمتنا العربية لفلسـفة الحق (المترجم).

(٤) «عن طريق الجريمة يتغيـر شيء ما، ويكون للشيء وجوده من خلال هذا التغيـير. ومع ذلك فأن هذا الوجود متناقض، وإلى هذا الحد فـهو من الناحية الداخلية لـغو باطل...» فلسفة الحق ص ٣٥٩ من ترجـستنا العربية (المترجم).

(٥) يقول هيجل: «ليس الضرر أو الجزاء الذي يقع على المجرم عادلاً فحسب، فمن حيث أنه عـادل فهو كذلك وجود لارادة المجـرم في ذاتها، أي تجسيد لحـريته ولحقـه...». فلسفة الحق ص ٢٥٣ من ترجـستنا العـربية (المترجم).

هيجل في محـاضراته في بينا عن «فلسفة الروح» عـام ١٨٠٥ ـ ١٨٠٦ . إلى أن العقاب «انتقـام»، لكنه انتقـام عادل، إلا أن العقـاب ـ على خلاف الانتقـام ـ هو رد يتناسب مع الاهانة المعترف بها التي وُجهت إلى الحق. ويشدد هيجل على أن سلطة محايد معترف بها ـ لا الشخص المضار ولا أقربائه ـ هي التي تنفذ العـقاب. ذلك لأن الانتقام ـ على خلاف العقـاب ـ يمكن أن يؤدي إلى سلسلة لا نهاية لها من الأخـذ بالثأر. (وكان هيجل مـتأثرًا بقراءة «أورستيا» [١] للشاعر اليوناني أسخيلوس التي كان الانتقام هو موضوعها الرئيسي. ولقد سـاعده استقـرار محاكم القانون فـهي الحل والعزاء). فالمطلب الذي يقـضي بوجود سلطة مـحايدة وبوجـود ارادة ذاتية جـزئية (هي ارادة القـاضي) تريد تطبـيق الكلي بما هو كذلك. «لا تكون ارادة طرف واحد من أطراف النزاع، هي التى تزودنا بعملية الانتقال من الحق المجرد إلى الأخلاق[٢].

كثيرًا ما رحبَّ معارضو النظريات النفعية ونظريات الردع في العقاب ـ بنظرية هيجل ـ لكنها كانت أيضاً عرضة لكثير من الانتقادات : ـ

(١) انك إذا رفعت العصا في وجـه شخص ما فربما تعامله كمـا تعامل الكلب. غير أن التهديد الخفي غير المباشر المـتضمن في القانون ـ من وجهة نظر فوبرباخ ـ يمكن أن يؤثر في الأشخاص وحدهم لا في الكلاب.

(٢) من الواضح أنه لا يمكن قبول: اسـتبعاد الاعتـبارات النفعية من تـبرير العقاب، ويذهب هـيجل إلى أن نظام العـقـاب القائـم على نظريتـه، سوف يكون كـذلك رادعـاً للمجرمين. لكن إذا تبَين لنا أن هذا الافتراض خاطيء، فأنه يكون قد ارتكب خطأ هو أنه يُفضِّل وجود مـجتمع مليء بالجرائم تمت مـعاقبتهـا كلها أو معظمها، علـى المجتمع قليل الجرائم يفلت معظمها من العقاب. وهذا التفضيل لا يتضح بذاته أنه صحيح.

---

(١) أورسـتيا Orestea كتبها أسخيلوس في ثلاث مسـرحيات هي «أجاممنون»، و«حاملات القرابين» وربات= = الرحمة أو «الراجيات الخير». تصور الأولى خيانة زوجته وقتلها له مع عشيقها، وفي الثانية نجد أورست يقتل أمه انتقامـاً لأبيه وفي الثالثة يتضرع أورست إلى الإلهـة أثينا آن تحميه من ربات الانتقام... الـخ. قارن كتابنا «معجم ديانات وأساطير العالم» المجلد الثالث ص ٦٨ (المترجم).

(٢) يقول هيجل: «أن مطلب حل التناقض... هو مطلب تحريرا عـدالة من المصلحة الذاتية. ومن الصورة الذاتية، ومن عَرَضيَة القـوة: هو مطلب ألا تكون العدالة انتقاماً. بل عقاباً. وهذا المطلب يتـضمن أساساً ارادة ـ رقم أنها جزئية وذاتيـة، فانها تريد مع ذلك الكلي بما هو كذلك وتلك هي الفكرة الشاملـة للأخلاق...». فلـسفة الحق ص ٢٥٧ ـ ٢٥٨ من ترجمتنا العربية (المترجم).

(٣) أن تأويل نظريته ومشروعيتها ليس مؤكداً. كيف يمكن لنا أن نتعامل مع شخص سرق أو قتل على أساس تفوقه الحقيقي أو المتخَّيل على الآخرين. وبالتالي لا يمكن أن يُرى على أنه يريد أن يُعامل كما يعامل هو الآخرين؟.

(٤) اعتقاد هيجل بأن المجرم له الحق في أن يُعاقب، وأن نظريته بذلك تفسر السبب الذي يجعلنا نضطر لمعاقبته (أكثر من أن نكون ملزمين فقط)، ليس عليه دليل واضح. فهو ربما دمج.

(أ) «أن يُترك المجرم بغير عقاب هو انتهاك لحقوقه» مع:

(ب) انزال الألم بالمجرم ـ فقط لردع الآخرين ـ أو تركه بدون عقاب على أساس الاعتقاد بأنه ليس مسئولاً عن أفعاله هو: انتهاك لحقوقه. غير أن (ب) لا تستلزم (أ).



كلمة الغـرض الألمانية Zweck كانت تعني في الأصل حلقة صغـيرة في مركز الدائرة التي يتعلم عليها المرء الرماية ومن ثم فهو شيء تستهدفه أو هي «هدف ..Ziel» وهي تناظر «الغرض» أو الغاية أو الهدف أو الكلمة اليونانية Telos والصفة منها Zweckmässig . لا تعني بالضرورة شيئاً مخـصصاً لغرض مـا، بل تعني فقط «غرضـاً» أو شيئاً «مـفيداً، أو نافعاً... الخ».

لكن عند كانط في كـتابه «نقد مَلَكة الحكم» يكون الكائن «غرضـيا» إذا ـ وإذا فقط ـ كان وجوده وطبيـعته لا يمكن تفسيرهمـا إلا عن طريق «السببية طبقـاً للتصورات». وهذه السمة للكائن هي («نفـعه أو فائدته، الغرض منه ـ غرضه ـ غـايته). ومن هنا فأن الشيء يكون غرضـياً. لا لأنه يخدم غاية، لكن إذا كـان من الممكن أن نراه فقط على أنه نتـاج لغرض ما، ما دام الغرض هو تصـور الكائن من حيث أنه يحتوي على أساس الواقـع الفعلي للكائن.

فلو أنني شكلتُ تصوراً لفـعل ما، أو لموضوع، أو لوضع من الأوضاع، ثم حقـقته على أساس هذا التصور فأن التصور في هذه الحالـة يصبح «غرضاً»، كما يصبح الفعل أو الكائن الذي نتج عنه، وطبقاً له، «غَرَضَياً». غير أن الكائن يمكن أن يكون ـ في رأي كانط ـ غرضياً حتى لو لم ينتجه غرض ولا تصور: فقد يكون الكائن شيئاً لا نستطيع تفسيره إلا من منظور تصوره أو غـرضه، ومع ذلك لا يكون نتاجاً لغرض مـا. ويذهب كانط إلى أن الكائنات الحية هي من هذا القبيل: فهي تعرض أمامنا غرضية بلا غرض. وهذه الغرضية في هذه الحـالة ذاتيـة، بدرجة أعلى من العلاقات السببيـة، مثلاً، بين الأشياء والعلاقات السبـبية مطلوبة لأى تجربة مـوضوعية، في حين أن الـغرضية مطلوبة من أجلنا فـحسب، لتفسير وجود وطبيعة موضوعات معينة داخل تجربتنا.

ويتفق هيجل مع كانط على أن الغـرض هو تصور ما (أو فكرة شاملة) لكن نظرًا لأنه كان يعتقد أن التصور مطمور في الأشـياء، فلا يشكله ذهن (متناه)، فقد رفض نظرة كانط التي تقول أن غـرضيـة الكائنات الحية ظاهـرة بغير غـرض، ومن ثم تنقصـها الموضوعـية الكاملة. ويذهب هيجل (مثل أرسطو وعلى خلاف أفلاطون) إلى أن غرض أو غاية Telos

شيء ما محايثة فيه، ولا تحتاج إلى ذهن أو عقل Nous خارجي عنها يشكل الغرض أو يكون هو الغرض (ولقد سلَّم كل من هيجل وأرسطو بوجود روح كوني أو نوس Nous»، لكنه لا يفرض أغراضه على الأشياء من الخارج).

تلك هي الغائية أو الغرضية الداخلية (أو الباطنية). غير أن القسم الخاص «بالغائية» في كتابه «علم المنطق»، وفي الجزء الأول من الموسوعة، يعالج أساساً الغائية الخارجية، أعني تحقيق الفاعل لأغراضه في العالم الموضوعي. ويذهب هيجل إلى أن ذلك ضرب من «القياس» توجد فيه (١) غرضية ذاتية متحدة مع (٢) العالم الموضوعي بواسطة (٣) نشاط الفاعل والوسائل التي يستخدمها (كلمة الوسيلة تعني الوسط، والوسيط، والمركزي). ويتطابق ذلك مع تصورات هيجل عن القياس (أو البرهان)، طالما أن انجاز القياس ينفي حدوده: فما أن يتحقق الغرض حتى لا يكون بعد ذلك ذاتياً، ولا يكون العالم الموضوعي بعد ذلك موضوعياً فحسب، بل شكلَّه الغرض، والنشاط المتوسط (وكثيرًا ما تكون الوسيلة المستخدمة) لا يبقى على تحقق الغرض[1].

كل حد من هذه الحدود نفسها يتضمن ثلاث لحظات التي تشكل بدورها قياساً هو نسخة من القياس الرئيسي في صورة جزئية : ـ

(١) ويكون ذلك مقنعاً جدًا في حالة الغرض الذاتي، منذ أن عرضه أرسطو بطريقة معتدلة ظاهرياً (في كتاب«الأخلاق النيقوماخية» على أنه ضرب من القياس العملي يتألف من مقدمة كلية («كذا وكذا مطلوب»)، أو («شيء من هذا النوع هو الغاية وهو الأفضل»). ومقدمة جزئية («هذا الشيء هذا وكذا»، «شيء من هذا النوع») ثم النتيجة: هذا فعل أو هذا قرار بأن أفعل كذا. وكان هيجل يضع فكرة أرسطو في ذهنه، إلا أن الحدود الثلاثة في القياس عنده هي (كالمعتاد) ليست افتراضية : ـ

(أ) التصور الكلي بما هو كذلك.

(ب) تجزئة هذا الكلي إلى مضمون معيّن.

(جـ) قرار فردي للفعل أو Emtschluss (كانت تعني في الأصل مفتوح، غير مغلق «وهي الآن تعني «يقرر، يصل إلى قرار»).

ويلعب هيجل قليلاً بالألفاظ في استخدامه لكلمة Schliessen (التي تعني يغلق،

---

(١) موسوعة العلوم الفلسفية ص ٤٣٨ وما بعدها من ترجمتنا العربية (المترجم).

يختتم، يستدل) وكلمة Shluss (التي تعني ختام، نتيجة، ومركباتهما: ففي القرار يرتبط الكلي بنفسه عن طريق الجزئي، وذلك يعني «غلق» الباب أمام ـ أو استبعاد ـ ممكنات أخرى، كما يعني أن ينفتح المرء على الموضوعية. والتقابل بين الغرض الذاتي والموضوعية، والجمع بين الاثنين، يؤذن به الغرض الذاتي نفسه ويتمثل ذلك في :

(أ) الغرض الذاتي نفسه.

(ب) الوضع الموضوعي للأشياء التي نستهدف الوصول إليه.

(جـ) التوحيد المرغوب بين الاثنين.

والتباين الملاحظ بين (أ) و (ب) يؤدي إلى الانفراج في (جـ). .

(٢) عناصر الحد الأوسط : ـ

(أ) موضوع خارج يندرج تحت سيطرة الذات وتستخدمه كوسيلة.

(ب) نشاط الفاعل في ردّ (أ) إلى وسيلة لتحقيق غرضه.

ـجـ) نشاط الفاعل في توجيه (أ) في معارضة الموضوعات الأخرى، واستخدام قواها الآلية والكيمائية لتشكيلها لتحقيق غرضه.

(٣) نتيجة ذلك، أي الغرض المتحقق، هي: (أ) موضوعية خارجية، لكنها (ب) موضوعة أو متوسطة أكثر من أن تكون مباشرة. و(جـ) لها نفس المضمون مثل الغرض الذاتي، الذي يبقى قائماً على ـ خلاف السبب ـ فيما تنتجه.

للغرضية الخارجية عدة عيوب أو نقائص: فالغرض الذاتي والمتحقق معاً ليس لهما سوى مضمون متناه: فالفاعل يستهدف هذا الغرض. وليس ذلك (الغرض)، وتحقيقه لهذا (الغرض) يستبعد تحقيق ذلك (الغرض) لكن المادة المستخدمة يمكن استخدامها لتحقيق ذلك (الغرض) بدلاً من هذا (الغرض) ما دام الغرض مفروضاً على المادة بطريقة خارجية والغرض المتحقق ليس عادة غرضاً نهائياً أو أخيراً، لكنه يمكن بدوره أن يُستخدم كوسيلة لتحقيق غاية أبعد، ويشير ذلك مشهد سلسلة لا متناهية من الغايات كل منها وسيلة لغاية أبعد. ولقد حلَّ كانط هذه المشكلة بأن وضع غاية نهائية هي الخير الأقصى، في مستقبل لا يمكن بلوغه، بوصفها غاية ينبغي أن تكون. لكنها لن تتحقق أبداً. أما حل هيجل فهو الغرضية الداخلية أو الغائية الباطنية، التي لا تتشعب فيها الأغراض إلى سلسلة لا نهاية لها، لكنها تعود لتشكل دائرة أو كل جزء من الكل، الكائن الحي، مثلاً، هو في آن معاً الغاية والوسيلة لكل جزء آخر. وفضلاً عن ذلك فالغايات ليست مفروضة على المادة التي يتألف منها الكائن الحي بطريقة خارجية، لكنها محايثة فيه. ولا يمكن أن تُستخدم المادة في

أي غرض آخر، ومن هنا فأن غرضها ليس غرضاً متناهياً.

ويفضل هيجل الغرضية الداخلية على الغرضية الخارجية، لكن ذلك لا يستتبع أنه يُضفي على الكائنات الحية قيمة أعلى من الفاعل العاقل. ذلك لأن الحياة ليست سوى أبسط أشكال الغرض الداخلي والفكرة. وهناك شكل أعلى هو الحياة الأخلاقية، والمعايير والمؤسسات في المجتمع. وأغراض هذا المجتمع محايثة فيه وليست مفروضة عليه من الخارج. ويفضل هيجل أن يرى الفاعل العاقل على أنه جزء عضوي في مثل هذا المجتمع، فهو نفسه وأفعاله تصلح غاية ووسيلة في آن معاً، للأفراد الآخرين والمؤسسات الأخرى. بدلاً من أن ينظر إليه على أنه فاعل أخلاقي خارجي، يبرز أغراضه لتحُمل على مادة غريبة تقاومها، فأفعالنا تدعم الحياة الجارية في بيئتنا أكثر من أن تغيرها. وهو يذهب إلى وجهة نظر مشابهة عن العالم ككل: فالله ليس فاعلاً يفرض أغراضه على العالم، ويوجهه نحو غاية نهائية، بل الله (أو التصور) محايث في العالم والخير متحقق فيه بالفعل. لكن لما كان الخطأ تمهيدًا للحقيقة وهو نفسه أحد عناصرهما، فأن تحقق الخير يتضمن الوهم بأن الخير لم يتحقق بعد. كما يتضمن رفع قناع الوهم هذا في النهاية(١).

ما دام الفكر الأصيل يعكس موضوعه، فأن فكر هيجل أيضاً فكر غائي: المذهب ككل وأجزاؤه، كثيرًا ما تُتصور على أنها تحقق للفكرة الشاملة أو هي تطورها. لكن لديه نموذجين متميزين لذلك:

(١) نمو الكائن الحي من البذرة.

(٢) حياة الكائن الحي المتطورة.

لكن لا يتضمن أى نموذج منهما القول بأن غائية هيجل تعني أن كل خطوة في العلم (مثل خطوات البرهان الهندسي) لا تتحدد ولا يمكن تفسيرها إلا بنتيجة العلم. فالكائن الحي المتطور لا نتيجة له سوى الغرضية المتبادلة. ومراحل نمو النبات يحددها التصور المطمور في البذرة وليس حالته النهائية، إلا من حيث أن ذلك كائن في تصوره. والنموذج رقم (١) يتناسب مع كل جزء من أجزاء المذهب على نحو ما نقرأه كله، ما دام لكل جزء نتيجته (الفكرة المطلقة في المنطق مثلاً) ولكل مرحلة هي حقيقة المرحلة التي سبقتها. أما النموذج رقم (٢) فيتناسب مع المذهب ككل الذي يشكل دائرة (مؤلفه من دوائر) بلا بداية ولا نهاية (نتيجة) وإحدى مشكلاته الرئيسية هي تصالح النموذج رقم (٢) مع الخطوط المستقيمة الظاهرة في التاريخ.

---

(١) راجع ص ٤٤٥ وما بعدها من ترجمتنا لموسوعة العلوم الفلسفية لهيجل (المترجم).



الـكيـف، والـكـم، والـقَـدْر : Quality, Quantity and Measure

ينقسم أو لقسم رئيسى من المنطق وهو نظرية الوجود، ثلاثة أقسام نوعية هى: الكيف، والكم، والقَدْر.

أولاً: الكلمة الألمانية..Qulität استعارها القرن السادس عشر من الكلمة اللاتينية Qualitus التى جاءت بدورها من Qualis التى تعنى («من أى نوع؟») وهى تعنى فى الاستخدام المألوف: ـ

(أ) درجة الامتياز («للكيف الجيد أو الردىء»).

(ب) الامتياز الشامل (فنحن نقلق على الكيف لا الكم). وهى فى الفلسفة تعنى «الصفة أو النسبة» ويساويها هيجل «بالتعيّن»، و«التحديد»، و«التحدد».

وكيف الحكم أن يكون موجباً أو سالباً أو معدولاً. (ويميل هيجل إلى دمج ذلك بالحكم الذى ينسب كيفاً إلى شىء ما). ويربط «يوهيمى» كلمة Qualität بكلمة Qual (ألم، عذاب، كرب) ثم يصوغ كلمات Qualierung و Inqualierung ليشير بها إلى الصراع الذى ينتج به الكيف نفسه ويدعمه. وليس لهذا الارتباط أساس من الاشتقاق اللغوى.

والكيف، فى المنطق، يقع تحت عنوانين عامين فى آن واحد: تشمل: الوجود، والوجود المتعين، والوجود لذاته، وطور من أطوار الوجود المتعين. ويختلف الكيف عن الخاصية من حيث أن:

(أ) الخاصية هى أيضاً قوة تؤثر فى الأشياء الأخرى «فالقهوة مثلاً لها خاصية أن تجعل المرء يقظاً» ـ فى حين أن الكيف أكثر سلبية (ب) الخاصية تنتمى إلى الشىء، وفى

استطاعتها مواصلة الوجود خلال تغيرات خواصه. فى حين أن وجود الكائن يعتمد على كيفه - فى رأى هيجل - ولا يمكن أن يظل قائماً بعد أن يفقده. والكيف، بصفة عامة، ينتقل إلى الكم عن طريق أن يكون وجودًا لذاته. من حيث أنه لا يرتبط إلا بنفسه، ولا يرتبط بأى شىء آخر، فيتوقف عن أن يكون له كيف معين ويصبح ذرة أو وحدة، تنتج بدورها ذرات أو وحدات أخرى جنباً إلى جنب معها.

ثانياً: الكلمة الألمانية Quantität استعارها القرن السادس عشر من الكلمة اللاتينية Quantitas.. التى جاءت من الكلمة Quantus التى تعنى «كم عدده؟ كم حجمه، كم، بقدر ما؟») والمحايد من كلمة Quantus هو Quantun وقد أمدَّ اللغة الألمانية (فى القرن السابع عشر) بتخصيص كم نوعى أو موضوع ما له كم نوعى. والكلمة الألمانية Grässe (حجم، اتساع - كم) مأخوذة من الكلمة gross («عظيم، واسع، كبير») تتأرجح بين Qunlität و Quantum (أى بين الكم والكمية ويساوى هيجل بينهما، عادة، وبين «الكمية». وكم الحكم هواء يكون كلياً. أو جزئياً، أو فردياً.

وينظر إلى الكم، تقليدياً، على أنه (أ) إما منفصل أو متصل.

(ب) وإما متداوى أو كثافى.

(١) الأعداد الطبيعية (١، ٢، ٣، ٤ ...) هى كم منفصل وإذا ما حصرنا أنفسنا فى هذه السلسلة، فلن يكون هناك عدد بين حدين متجاورين فى السلسلة (لن يكون هناك عدد مثلاً بين ٣ و ٤). والأعداد الطبيعية تناسب العد: كالنقط على الورقة، أو الابقاء فى الحظيرة: صحيح أن كل بقرة يمكن قسمتها إلى أجزاء، لكن ذلك لا يفيد فى شىء، إذا ما أراد المرء عدَّ أبقاره فحسب. وإذ ما أردنا اضافة الكسور والأعداد الصماء (مثل فى V) فأن السلسلة تصبح متصلة وصالحة للقياس، فنستطيع أن نقيس طول البقر، مثلاً. وينظر هيجل إلى أى كم أو كمية على أنه منفصل ومتصل معاً. والنظر إلى الكم على أنه متصل أو منفصل يتوقف على وجهة نظرنا أو اهتماماتنا فهناك ست بقرات (وذلك كم منفصل، لكنها لو رصَّت الواحدة بجوار الأخرى لامتدت إلى عشرة أمتار (وذلك كم متصل)، والقسمة الأبعد إلى كسور المتر، لكنها كذلك كم منفصل، كالعشرة ممثلة فى الأمتار، مثل الأبقار الست التى تظل ست بقرات منفصلة حتى لو أنها رصَّت بقرة إلى جانب الأخرى. ولقد رأى هيجل فى ذلك حلاً للمتناقضة الثانية عند كانط وهى امكان أن تكون المادة.

مؤلفة من أجزاء بسيطة ويمكن قسمتها إلى ما لا نهاية فى آن معاً: فالمادة ـ فى رأى هيجل ـ يمكن النظر إليها على أنها منفصلة، أعنى أنها مؤلفة من عدد معين من الأجزاء ذات الحجم الخاص، أو على أنها متصلة، ويمكن أن تنقسم إلى ما لا نهاية إلى أجزاء أصغر وأصغر، ومن هنا فهى منفصلة ومتصلة فى وقت واحد (وتلك مجرد خطوات جانبية فى مشكلة كانط التى تدور حول ما إذا كانت المادة متصلة بمعنى أنها يمكن ـ من حيث المبدأ ـ قسمتها إلى ما لا نهاية، أو منفصلة بمعنى أن ذلك غير ممكن).

(٢) يمكن للكم أن يكون ممتدًا (كعدد الأبقار فى الحظيرة، امتداد الشىء فى المكان، أو ديمومته فى الزمان) أو أن يكون مكثفاً (مُقدار قوة شىء ما أو وزنه، أو درجة حرارته»). ويسلك الكم المكثف أحياناً مثل الكم الممتد: فوزن ٢ كيلو جرام هو ضعف وزن الكيلو الواحد، أيا ما كان نظام القياس الذى نأخذ به، والجمع بينهما يعطينا وزن ٣ كيلو جرامات. لكن أحياناً لا يحدث ذلك: فالبانيت Pint[١] من الماء درجة حرارته °٩٠ لا يساوى ضعف حرارة «باينت» من الماء درجة حرارته °٤٥، ما دامت نسبة القيم العددية لدرجة حرارتها سوف تختلف باختلاف أنظمة القياس. فلو أن مكيالين من الماء كل مكيال منهما درجة حرارته °٤٥ امتزجا معاً، فأن درجة حرارتهما تظل °٤٥ وليس °٩٠. ويذهب هيجل إلى أن أى كم لابد أن يكون ممتدًا ومكثفاً معاً، ما دام أنه لابد أن يكون للكائن لا حجم وديمومة فحسب، بل أيضاً بعض الكيف المتميز، ومن ثم درجة معينة من ذلك الكيف. ولا يمكن قياس الكم. المكثف إلا بتضايفه مع كم ممتد: مثلاً الحرارة مع وزن الزئبق فى أنبوب ما.

ويعالج هيجل فى كتابه «علم المنطق» بافاضة اللامتناهى الحسابى والرياضى. وينظر إلى اللامتناهى الحسابى على أنه علم الفهم، وهو لا يصلح للتطبيق على موضوعات الفلسفة. وينقد شلنج لتطبيقه الاعتبارات الكمية على المطلق، جاعلاً تفريعاته في الطبيعة والروح تعتمد على السيادة الكمية للموضوعى على الذاتى أو العكس، ومستخدماً الفكرة الرياضية عن «القوة» كمرحلة من مراحل الوجود أو التطور. ومع ذلك فقد حاول أن يستخرج كل منهما من الآخر، وأن ينسق العمليات الحسابية المختلفة. وافترض هيجل أن الرياضيات تتعامل مع الكم حصرًا، نظرًا لأنه لم يكن يعرف شيئاً عن الرياضة اللاكمية أو

---

(١) البانيت Pint وحدة وزن تساوي ٨/١ جالون أو مكيال يساوي رطلاً من السؤال (المترجم).

نظام الطوبولوجيا ..Topology[١]. رغم أن عناصره متضمنة فى تفسيره لمقولة القَدْر.

والكمية تتضمن ـ كالشيء ذى الكيف ـ حدًا، لا متناهياً كمياً يعتمد على رفع الحد إلى ما لا نهاية. وحد الكمية ـ على خلاف حد الشيء ـ محايد؛ فالشيء أو الكيف محدود بشيء مختلف عنه. (فاللون الأحمر مثلاً يختلف عن اللون الأخضر، والشيء الأحمر يعقب الشيء الأخضر) غير أن الكمية بوصفها كما: مثل مساحة من الأرض، أو مكان خال، محدود بمكان خال آخر حتى أنه يصبح أمرًا لا أهمية أن تسأل: أين تنتهى حدوده. أما الخصائص الكيفية فهى مطلوبة للحدود غير التعسفية بين الأشياء.

وينتهى عرض الكم بالحديث عن النسبة أو التناسب، أو العلاقة بين المتغيرات مثل س: ٢س. ويمكن زيادة قيم المتغيرات إلى ما لا نهاية مثل: ٢ : ٤، ٣ : ٦، ٤ : ٨ ... الخ) لكن النسبة بينها تظل واحدة. وذلك يعنى عند هيجل انبثاق الكيف من جديد. السمة الدائمة للكائن ـ داخل مجال الكم ـ الذى تقسم بخاصية هى أنه يمكن أن يزيد أو ينقص إلى ما لا نهاية. وهكذا يتحد الكيف والكم فى مقولة القَدْر.

ثالثاً: ترتبط الكلمة الألمانية Mass (Das) (أى القَدْر) بكلمة Messen (وكانت فى الأصل تعنى: «يرسم خطًا»، «يعلّم حدود شيء بأوتاد» وهى تعنى الآن: «يقيس»). ولهذه الكلمة تاريخ معقد اكتسبت فيه عدة طبقات من المعنى كثيرًا ما تتضمن معانى مختلفة للقياس ومشتقاته.

(١) القَدْر المخصص لشخص ما. يصبح كما معيناً، ترسيم الحدود لقطعة أرض.

(٢) الطريق أو النموذج لفعل ما.

(٣) مايناسب أو يلائم.

(٤) المتوسط، القيد.

وهى تعنى الآن «القدر أو القياس، والنسبة، والبعد، والدرجة والمتوسط (فى الثقل أو الوزن، والمقاييس. «وهى تعنى فى صورته المؤنثة (die) Mass (e) ـ (أ) ـ مقداراً، أو لترًا (من الماء مثلاً) (ب) (معتدل لياقة ـ ذوق). وهى الآن تعنى بصفة خاصة فى بعض

---

(١) فرع من الرياضيات ـ أو الهندسة اللاكمية ـ يُعني بدراسة موقع الشيء بالنسبة إلى الأشياء الأخرى، لكنه لا يُعني بالمسافة أو الحجم. كما هي الحال في التشريح الموضعي لمعرفة مكان الجنين مثلاً. إذ وصف التركيب البنيوي لناحية معينة من الجسم أو دراسة إقليم ... الخ (المترجم).

التعبيرات: «بافراط، يجاوز جميع الحدود» وهى ترد فى تركيبات متعددة مثل Massregel، (التى تعنى قاعدة القياس، أو القاعدة المرشدة، خطوة، أو مقدار نقطعه) ومثل Tasstab (التى تعنى عصا القياس، أو حبل القياس، ميزاناً، معياراً، مقياساً). وتزودنا كلمة Messen أيضاً بكلمة Durchmesser (التى تعنى أداة لقياس الأرض فى علم المساحة).

وتظهر معظم هذه المعانى والارتباطات فى شرح هيجل لمقولة: القَدْر، مثل الكلمة اللاتينية Modus (التى تعنى المقياس الصحيح، القاعدة الطريقة، الحال» لا سيما مصطلح «الحال»، أو حالة الصفة أو النسبة، عند اسبنوزا بصفة خاصة) والفكرة اليونانية عن الاعتدال، أو الحدود التى إذا انتهكها المرء فأنه يستدعى ربات الانتقام Nemesis. غير أن الفكرة المركزية عند هيجل هى على النحو التالى : ـ

كيف الكائن وكمه يكونان، فى البداية، مستقلين الواحد منهما عن الآخر. فالحقل قد يكون كبيراً أو صغيرًا لكنه يظل حقلاً. وقد يكون الماء ساخناً أو بارداً، لكنه يظل ماءاً. لكن هناك حدوداً للكم من حيث الامتداد والكثافة معاً، إذا ما تجاوزها فأن التغيرات الكمية تؤدى إلى تغيرات كيفية[1]. فالكائنات الحية لا تستطيع ـ كما هى الحال فى «حكايات العفاريت الخرافية» ـ أن تغير حجمها وتظل مع ذلك محتفظة بشكلها وهيئتها: فالعملاق الذى يكون له نفس هيئة الإنسان، لكنه عشرة أضعاف حجمه، سوف يحطم ساقيه ما لم تزداد من حيث القوة والعرض بنسبة وزنه. فإذا أمكن لكل شىء أن يضاعف حجمه، فسوف نلاحظ الوزن الزائد الذى علينا أن نحمله، فإذا ما ازداد حجم الطفل فسوف تكون رأسه أصغر كثيرًا من حيث علاقتها ببدنه.

ويركز هيجل على حالات التغيرات الكيفية مثل العُقد فى قطعة من الحبل التى لا تحدث باستمرار إلا فى مجرى التغير الكمى المتصل[2]. فإذا ما تمَّ تسخين الماء بالقدر الكافى فأنه يتحول إلى بخار، وإذا ما تمَّ تبريده بالقدر الكافى، فأنه يتحول إلى ثلج، وما يطرأ عليه من تغيرات كيفية من هذا القبيل ضرورى وجوهرى إذا ما أردنا قياس درجة

---

(١) ومع ذلك فإن لهذا الحياد ـ بين الكم والكيف ـ أو استقلال أحدهما عن الأخر حدّاً أو نقطة إذا وصلنا إليها تؤدي فيها اضافة حبة من القمح إلى تكوين كومة. وإذا استمر نزع الشعر من ذيل الحصان، فلابد أن يصل إلى نقطة يصبح الحصان بعدها أذعر الذيل. وهذه الأمثلة تشبه إلى حد كبير قصة ذلك الفلاح الذي رأى حماره يسير بحمله جذلان فرحاً، فأخذ يضيف إلى حمله مقداراً ضئيلاً، واستمر في هذه العملية حتى غاص الحمار أخيراً في حمل ناء به كاهله «قارن موسوعة العلوم الفلسفية ص ٢٨٨ من ترجمتنا العربية (المترجم).

(٢) هذا هو ما يسميه الماركسيون «بالخط العقدي» وهو منقول بنصه عن هيجل (المترجم).

حرارته. وذلك يعرض أمامنا مشهداً لزيادة ونقصان لا حدَّ لهما في درجة الحرارة، مع فترات «عقدية»، يقوم بها لا تناهي التغيرات الكمية[1]. إلا أن هيجل يرى في تحول الكيف والكم كل منهما إلى الآخر، اشارة إلى الماهية الكامنة خلفهما.

❑❑❑

(١) عملية مسار القَدْر تبدو على أنها تغير محض في الكم، ثم بعد ذلك كانتقال فجائي من الكم إلى الكيف، ويمكن تصورها في شكل خط من«العُقد»، ونحن نجد هذه الخطوط في الطبيعة تحت صور منوعة كزيادة درجات الحرارة أو نقصها في الماء، ونفس الظاهرة موجودة في الدرجات المختلفة لأكسدة المعادن. بل حتى اختلاف النغمات الموسيقية يمكن أن يُنظر إليه على أنه مثال لما يحدث في مسار مقولة القدر. أي انقلاب ما هو كمي فحسب في البداية إلى تغير كيفي» موسوعة العلوم الفلسفية ص ٢٨٩ ـ ٢٩٠ من ترجمتنا العربية (المترجم).



عقلى، وعقلانية.. Rational, Rationality

انظر:

عقل وفهم Reason and Understanding

واقعى، واقع Real, Reality

انظر:

الوجود بالفعل، والوجود الفعلى Actuality and Existence

العقل، والفهم Reason and Understanding

كلمة العقل Vernunft الألمانية (أو مَلَكَة العقل) جاءت من الفعل ..Vernehmen (الذى تعنى: «يدرك»، «يسمع»، «يفحص»، يستجوب»، لكنها فقدت ارتباطها بالفعل، وأدت إلى ظهور الصفة Vernünftig («عقلى»، و«معقول» بالمعنين معاً: الذاتى والموضوعى). والاسم vernünftigkeit الذى يعنى «عقلانية» و«معقولية». وقد استخدمها «ايكهارت»، و«مارتن لوثر» وغيرهما فى ترجمة للكلمة اللاتينية Ratio (التى تعنى العقل أو مَلَكة العقل، وليس بمعنى الأساس»). وتتميز كلمة Vernünft الألمانية عن نظيرتها الفرنسية Räsonnement «الاستدلال»، و«المحاجة»). وكلمة Reïsoniere (التى تعنى «يعقل»، «يحاج») التى كثيراً ما تكون مذمومة وهى دائماً عند هيجل مذمومة، وتعنى «الحجة الزائفة، أو السوفسطائية من حيث الأسس أو المبررات». وكلمة Vernünft تتميز

أيضاً عند هيجل عن اشتقاقاتها، ومرادفها اللاتينى Rationell, Rational, Ratio Rationalismus . فهذه الكلمات ترتبط عادة بالمذهب العقلى فى عصر التنوير، وهى لهذا تشترك فى خيوط كثيرة مع Verstand (الفهم) أكثر من Vernunft (العقل).

Verstand (الفهم ـ أو ملكة الفهم) تحتفظ بارتباطها بالفعل المصدر وهو Verstehen (وهو يعنى «يفهم») المشتق من كلمة stehen ومعناها «يقف». ومن هنا فقط ربطها هيجل «بالنبات» والأستواء أكثر من «السيولة» والتدفق. وقد أدت إلى ظهور كلمة Verständig (التى تعنى «ذكى»، و«فاهم») وتعنى التفكير فى مقابل «الفكر». وقد دخلت فى تركيب كلمة Menschenverstand التى تعنى حرفياً: «الفهم البشرى»، ومن ثم «الحس المشترك». وكثيراً ما تعنى gemeiner (مشترك، مألوف) أو gesunder (صحى). وينظر هيجل باستمرار لا سيما فى «المجلة النقدية للفلسفة» ـ إلى «الحس المشترك» على أنه حكم مبتسر ضيق لا يعلّم شيئاً.

وتُستخدم الكلمة الألمانية verstand ترجمة للكلمة اللاتينية intellertus غير أن اشتقاقات هيجل من هذه الكلمة (على خلاف كلمة الفهم) هى Intellektualität (العقلانية) و«العالم العقلى» أى المعقول أو الواضح الذى يرتبط بالعالم المعقول عند أفلاطون، وعند الأفلاطونية المحدثة، وليبنتز، فى مقابل عالم الظاهر. والاستثناء هو كلمة Intelligenz التى تشير إلى الذهن الفاهم بصفة عامة بما فى ذلك الذاكرة والخيال لكنها كثيراً ما تستبعد الارادة.

ويسلّم الفلاسفة، فى العادة، بوجود مَلَكتين عقليتين فعند أفلاطون نجد Dianoia (العقل الاستطرادى ـ أو الفهم) الذى يقع بين الادراك الحسى والنوس Nous (الذهن ـ العقل)، فالعقل الاستطرادى (الفهم) يعالج الرياضيات، أما النوس (أو العقل الحدسى) فهو يعالج الفلسفة. وعند خلفاء أفلاطون أصبحت كلمة «النوس» المَلَكة العليا فى مقابل الفهم (الحساب، أو التدليل العقلى عند أفلوطين مثلاً) ـ والعقل المنفعل فى مقابل العقل الفعال عند أرسطو. والمَلَكة العليا كثيراً ما تُنسب إلى الله أو إلى الآلهة، وهى القبس الإلهى فى الإنسان فى حين أن المَلَكة الأدنى تخص البشر، وأحياناً يشاركهم فيها بعض الحيوانات الأخرى. ويصل بنا «النوس» إلى الاتصال بالنظام العقلى، وبالنوس الكونى، أو العالم المعقول. وفى مقابل المَلَكة الأدنى نجد أن النوس كثيراً ما يفكر لا فقط فى الملكات الدنيا وموضوعاتها بل يفكر أيضاً فى نفسه بحيث يصبح «فكراً فى فكر» ويتحد مع

موضوعه فى هوية واحدة (أرسطو، وأفلوطين).

ودخلت هذه التفرقة فكر العصر الوسيط عن طريق «بؤتيوس» الذى ميّز بين العقل الحدسى أو الذكاء، وبين العقل الاستطرادى أو التدليلى. والعقل أو Mens فى فكر العصر الوسيط هو الملكة العليا، والفهم هو الملكة الأدنى. وعندما ترجم ايكهارت وغيره من المتصوفة هذه التفرقة إلى اللغة الألمانية جعل «الفهم» الملكة العليا، و«العقل» الملكة الدنيا، ذلك لأن العقل يحيل المادة الحسية إلى تصورات، بينما يقدم لنا الفهم معرفة غير حسية عن الله. لكن الموقف تبدل على يد مفكرى عصر التنوير من أمثال «فولف» الذى لم يكن عنده مكان لما فوق الحس، أو المعرفة الحدسية للفهم. لكن لا يزال الفهم أكثر حدساً من العقل، إلا أنه الآن يرتبط بالتصورات، وتطبيقها على المادة الحسية، فهو «ملكة تمثل الممكن على نحو متميز». وظل العقل مرتبطاً بالاستدلال، والقياس والحجة، فهو «ملكة الرؤية التى تربط بين الحقائق».

وقد أخذ كانط بهذه التفرقة: فأصبح الفهم عنده مَلَكَة التصورات، والأحكام. (رغم أن ذلك كثيرًا ما يخصص لها ملكة الحكم» أما العقل فهو ملكة الاستدلال. غير أن للعقل أيضاً دورًا أعلى: فهو ملكة الأفكار، ومصدر التصورات الميتافيزيقية. وهو يفكر فى المعرفة التى اكتسبها الفهم، ويحاول أن يجعلها كلاً منغلقاً على ذاته. وهى محاولة أدت إلى انتهاك حدود التجربة التى يفرضها العقل نفسه على الفهم.

ولقد ساهم «جوته» أيضاً فى تشكيل هذه التفرقة: فالفهم يعمل على حل مشكلات محدودة صغيرة الحجم، فى حين أن العقل يدرس الأضداد ويوفق بينهما. وفى معارضة المفكرين القدماء، والمفكرين فى العصر الوسيط، الذين ربطوا فى العادة الملكة العليا بالوجود أو ما هو موجود والملكة الدنيا بالصيرورة، فأننا نجد «جوته» يخصص العقل لما يصير، والفهم لما هو موجود أو ما قد صار؛ العقل يختص بالتطور، والفهم بالمحافظة على الأشياء على نحو ما هى عليه، وذلك لأغراض عملية. وأصبح «العقل» عند «ياكوبى» مرة أخرى «الاحساس بما هو فوق الحس»، وهو فى البداية يقابل بين «العقل» و«الفهم»، وبين ملكات عليا هى الايمان والوجدان. لكنه ساوى فيما بعد بين «العقل» و«الايمان»، وافترض أنه فى مقابل الفهم الاستدلالى ـ يعطينا وجهة نظر تامة ومباشرة عن الحقيقة. غير أن وجهة نظر«شلر» كانت قريبة من وجهة نظر هيجل «الطبيعة (الحس)

متحدة فى كل مكان، والفهم يفصل ويفرق فى كل مكان، إلا أن العقل يوّحد من جديد». (شلر: «التربية الجمالية للإنسان» XIX).

أما تصور هيجل ـ (وتصور شلنج) للفهم والعقل فهو ينطوى على عناصر من كل هذه الوجهات من النظر. يقول شلنج: أن ماهية الفهم الوضوح بلا عمق. أنه يثّبت التصورات، ويعزلها بعضها عن بعض مثل: التناهى واللاتناهى، وهو يقوم بتحليلات واضحة، ويدلل بطريقة استنباطية، وهو بذلك يرتبط بالتصورات بالمعنى التقليدى، ولا يرتبط بالتصور الهيجلى الذى يجعله ينساب فى التصورات الأخرى ويستخرج منها أمثلتها الخاصة. لكن لا مندوحة عن الخطوة الأولى فى المنطق وفى العلم بصفة عامة: فنحن لا نستطيع على نحو ما افترض «ياكوبى»، و«شلنج» أحياناً أن نسير مباشرة من حقائق العقل، دون خطوة التجريد التمهيدية التى يقوم بها الفهم للموضوع[1].

والخطوة التالية هى خطوة العقل السلبى أو الجدل، وهى تعرض المتناقضات التى تنطوى عليها تجريدات الفهم، وميل الأضداد المحددة تحديداً تاماً إلى أن تنقلب الواحدة منها إلى الأخرى(!) وأخيراً العقل الإيجابى أو النظرى الذى يستمد نتيجة ايجابية من انهيار تجريدات الفهم، فجدل الوجود والعدم ينتهى بالاستقرار النسبى فى مقولة الوجود المتعيّن.

ويعرض هيجل للفهم، وبصفة خاصة أكثر للعقل، لا على أنهما عمليتان يقوم بهما الملاحظ الخارجى للتصورات، بل على أنها عملية مباطنة للتصورات أو لموضوع البحث نفسه. وبالمثل نراه ينظر إلى الفهم وإلى العقل كسمات داخلية للكائنات لا على أنهما تصورات نشكلها نحن عن هذه الكائنات. غير أن الفهم والعقل متضمنان فى الأشياء بطريقتين متمايزتين : ـ

<u>الأولى:</u> فى التطورالزمنى. فأى كائن موجود (الامبراطورية الرومانية مثلاً) هو نتاج للفهم، وانهياره (وكثيراً ما يكون نتيجة للفصل الحاد أو الانعزال التام بين المواطنين والمؤسسات، وتلك سمة من سمات الفهم). هو عمل من أعمال العقل السلبى، وإقامة

---

(١) يقول هيجل: «الفكرمن حيث هو فهم يتثبت بترسيخ الخصائص وتحديدها وتمايزها بعضها عن بعض. وهو يعالج كل تجريد على حده كما لو كان مستقلاً ويقوم وجوده بذاته.. غير أن الفهم لازم في مجال العمل كما هو لازم في مجال النظر سواء بسواء...» موسوعة العلوم الفلسفية ص ٢١٣ وما بعدها من ترجمتنا العربية (المترجم).

نظام جديد (أوربا فى العصر الوسيط مثلاً) على أساس النظام القديم هو عمل من أعمال العقل الايجابى أو النظرى. وهذا النظام الجديد عندما يتطور ويصل إلى مرحلة النضج، يصبح هو نفسه مرحلة من مراحل الفهم، ويصلح أن يكون بداية لعملية جديدة من الانحلال والتفكك ثم استعادة التكوين من جديد.

ثانياً: فى الهيراركية اللازمانية، فأن الكائن الموجود (كالأشخاص الذين لهم حقوق الملكية المجردة مثلاً) يبدو على أنه متصدع داخلياً (وذلك هو العقل السلبى) حتى يندرج أو يُرفع فى كل شامل أعلى منه: هو الحياة الأخلاقية أو الدولة (وهذا هو العقل الايجابى).

التطورات الزمانية والهيراركية اللازمانية لا يتحدان فى الطبيعة، نظراً لأن الأحداث الطبيعية (بغض النظر عن الأحداث ذات الحجم الضئيل كنمو البذرة فى النبات) هى أحداث تكرارية ودائرية. ولا تعقب المستويات الصاعدة فى الطبيعة بعضها بعضاً فى الزمان. لكنهما تتحد فى مملكة الروح، نظر لأن للروح تاريخاً تطورياً؛ لكنهما كثيراً ما لا يتفقان، طالما أنه لم يحدث قط أن كان هناك أشخاص خارج الدولة.

توضع العقل والفهم مسألة جوهرية وأساسية فى مثالية هيجل: فالعمليات، والهيراركية الأنطولوجية فى الطبيعة والروح، يقال أنه يحكمها عقل وفهم محايثان، أعنى أنهما مماثلان - فى تطورهما - لتطور فهم وعقل الروح البشرى. وتعتمد العقلانية الأصيلة فى خضوع وتطابق عقلنا مع العقل الكامن فى الأشياء: فعلينا فى المعرفة أن نتبع الجدل المباطن للتصورات أو الموضوعات، والمسارات. وعلينا فى حياتنا العملية أن نتوافق مع العقلانية الداخلية لمجتمعنا، مع الواقع الفعلى. والسمات اللاعقلانية الظاهرة فى العالمين الطبيعى والاجتماعى هى فى الواقع عناصر أساسية فى عقلانية تتجاوز ذلك كله؛ تماماً مثلما أن الخطأ ليس فقط خطوة جوهرية فى الطريق إلى الحقيقة، بل هو عنصر أساسىّ من مكوناتها.

الكلمتــان الألمانيتان anerkennen ، و Anerkennung متداخلتــان فى معنييهما فــهما «الاعتــراف»، و«يعتــرف»، و"التعرف" و«يتــعرف». لكن كل زوج منهــما لا يتــحدان. فالكلمــة الأولى صيغت فى القرن الســادس عشر على غرار الكلمــة اللاتينية agnoscere.. «يتبيّن، يعتــرف، يُسلِّم بكذا» وقد تأسست فى القرن الثالث عــشر على المعنى القانونى لـ erkennen («يحكم، يجد، (أن شخصاً ما مذنباً مثلاً) أكثر من معناه القديم «يعرف، ويتعــرف»، وهى بهذا الشكل توحى بالتعــرف العملى الصريح أكــثر من التعــرف العقلى المحض.

لكلمة «يتعرف» خمسة معانى واسعة فى اللغة الانجليزية: ـ

(١) تمييــز شىء أو شخص على أنه فرد جــزئى (على أنه سقراط مــثلاً) أو على نوع معين (على أنه الأسد مثلا). وقد يتعرف المرء على فرد ما بفضل خبراته الماضية معه، وقد يتعــرف عليه وبدون هذه الخبرة، بفــضل معرفــة المرء لسمة مميزة له. وبالمثل فــان المرء قد يتعــرف على مثال لنوع مــا بفضل لقاءاته الســابقة بحالات أخــرى لنفس النوع، أو بسبب معــرفة المرء لبعض السمــات المميزة للنوع. والتــعرف بهذا المعنى لا يمكن أن نستــبدل به الاعتــراف أو التسليم. فقــد يتعرف المرء على شــخص ما دون أن يعتــرف به. وفى اللغة الألمانيـــة erkennen (يتعرف ثانيــة) لو كان هناك تشديد على التجــارب الماضية. لكن من النادر أن يكون anerkennen (ويقدم كروج فى «قاموسه» كلمة wiedererkennung (الاقرار ـ الاعتراف ـ التسليم) على أنهــا أحد معانى كلمة nerkennung أى «الاعتــراف النظرى»، وإن كان يركز أساساً على «الأعتراف العملى».

(٢) أن يتحقق المرء من خطأ مــا أو حقيقة مــا أو أن شيئاً هو كذا وكــذا. وبمقدار ما يكون «الاعتراف شخــصاً فأن «الاقرار» لا يستخدم، فقــد يتعرف المرء على خطئه لكنه لا يقر به، وهذا «تعرف» أكثر منه اعتراف.

(٣) أن يوافق أو يسلّم أو يعتــرف أو يقر بأن شيــئاً ما أو شــخصاً مــا هو كذا. وهذا «اعتراف».

(٤) أن «يصادق على»، أو «يقـر»، «يصدق على»، و«يبرهن» أو يثبت. أو يـتعرف على شيء ما أو أن يلاحظه أو تكون له معرفة بشيء أو شخص فذلك هو «الاعتراف».

(٥) أن يلاحظ شخصاً ما بطريقة خاصـة أو أن يجلّه على نحو ما تقول العبارة: «لقد نال في النهاية ما يستحقه من اعتراف» فهذا أيضاً «اعتراف».

والاعتراف لا يعنى فحسب التعرف العقلى على شيء ما أو شخص ما. (على الرغم من أنه يفتـرض سلفاً مثل هذا التعـرف العقلى) بل وحقـه فى أن تكون له قيمة ايجـابية، والتعـبير الصـريح عن هذا الحق. وهكذا نجد أن هيجل فى الكـتاب الرابع من «ظاهريات الروح» عندما ناقش الصراع من أجل الاعتراف، فأنه لـم يكن يتعامل فى مشكلة «العقول الأخرى» أو حق المرء الأبسـتمولـوجى فى النظر إلى الآخرين على أنهم أشـخاص (وحق الآخرين فى النظر إلـى المرء على أنه شخص، لكنه كان يعـالج مشكلة كـيف يصبح المرء شخـصاً مكتمـلاً عن طريق ضمان اعتـراف الآخرين به. ومن الصعـب أن تظهر المشكلة الابستمـولوجية «للعقول الأخـرى» كمشكلة قائمة بذاتهـا قبل «جون ستيـوارت مل» فقد كانت مشكلة الأشـخاص الآخرين ـ قبل ذلك ـ عند كانط، وفشتـه، وشلنج، هى أساساً مشكلة عملية وأخلاقية. فـالناس الآخرون يظهرون على المسرح، لا فى الفلسفة النظرية، بل فى الفلسفة العملية، حيث يُنظر إليـهم على أنهم مخلوقات مناظرة لذاتى التى تتفاعل معـهم، وهم الذين أدين لهم بواجبات مـعينة، والذين هم مـدينون لى بواجبات مـعينة. وتعرّفى العقلى عليهم بوصفهم أشخاصاً هو كمشكلة أقل من مشكلة كيف ينبغى علىَّ أن أسلك نحوهم. ولقد ذهب فـشته إلى أن مبرر وجود الناس الآخـرين، وتبرير ايمان المرء بهم، هو أساسـاً تبرير أخلاقى: فالآخـرون يوجودن لوضع ضوابط أخلاقـية على سلوك «الأنا». ولا فساح المجال لجهودها الأخـلاقية. وذهب شلنج إلى أن اعترافى بالآخرين هو ضرورى لايمـانى بالعالم الموضوعـى، أى بعالم يدركه الآخـرون، كما أدركـه أنا نفسى. ومن ثم لا يحتـاج إلى حضورى أو ادراكى له كى يوجـد. والتجديد الذى أضافـه هيجل (رغم أنه يدين بالكثيـر لهوبز، وروسو، وشلر، وشلنج... الخ) هو النظر إلى الـعلاقات بين الأشخاص لا على أنها علاقات أخلاقية أساساً، والنظر إلى الاعتراف المتبادل على أنه أكثر من أن يكون مطلباً أخلاقياً.

فى ظاهريات الروح (الكتاب الرابع A) وفى موسوعة العلوم الفلسفية (الجزء الثالث

فقرات ٤٣٠ ـ ٤٣٥). يربط هيجل بين الاعتراف وبين الوعى الذاتى. لكنه يربطه فى أماكن أخرى بالشخصية.

والكتاب الرابع (A) فى "ظاهريات الروح" صعب لعدة أسباب:ـ

١ ـ أنه يحاول الإجابة لا فقط على سؤال: ما المطلوب للوعى الذاتى؟ بل أيضًا: "كيف تنشأ العلاقات الاجتماعية؟"، ومن هنا يُسلِّم بشيئ قريب من الصراع الذى تحدث عنه "هوبز" من أجل الاعتراف.

وفى كتاب "موسوعة العلوم الفلسفية" (الجزء الثالث فقرة ٤٣٢ ـ إضافة) يسلّم هيجل بأن هذا الصراع ينتمى إلى حالة الطبيعة. لكن الاعتراف فى الدولة الحديثة يتحقق بوسائل أخرى.

٢ ـ يجمع فى رواية واحدة عدة عوامل متميِّزة. فالمقاتل لكى يميز نفسه عن حالته الطبيعية لابد أن يخاطر بحياته ليصل إلى حافة الموت. لكن المرء يستطيع أن يغامر، عن علم، بحياته ليصل إلى حافة الموت فى وجود الآخرين أو بدونهم، وباعترافهم بمخاطرته أو بدونها.

٣ ـ وتُستخدم كلمة الاعتراف بأكثر من معنى: فما هو مطلوب للوعى الذاتى وللشخصية هو اعتراف بالمعنى المذكور فى رقم (٤) فيما سبق. الاعتراف بالشخص، كشخص واحد بين أشخاص آخرين. غير أن ما يسعى إليه المقاتل هو الاعتراف بالمعنى المذكور فى رقم (٥). اعتراف خاص بقيمته وجدارته فى مقابل قيمة الآخرين وجدارتهم، ويَبْطَل هذا الهدف لو أن الاعتراف كان متبادلاً. لكنه يُلغى كذلك لو كان من طرف واحد فحسب، نظرًا لأن الاعتراف لا يكون ذا قيمة إلا بمقدارا ما يكون للمعترف من قيمة، فإذا لم يكن معترفًا به ممن يستقبل الاعتراف فإن اعترافه سيكون بغير قيمة.

ونظرًا لما تحمله كلمة "الاعتراف" من مراوغة وغموض، فقد أدمج هيجل ثلاثة أسئلة متميزة:

(أ) لماذا يتطلب الوعى الذاتى أن اعترف أنا بالأشخاص الآخرين، وأن يعترفوا بى بالمعنى المذكور فى (١ ، ٢) .. ؟

(ب) لماذا يحتاج الأمر إلى أن اعترف أنا بالآخرين، وأن يعترفوا بى بالمعنى الذكور فى رقم (٤) ..؟

(جـ) لماذا يحتاج الأمر أن يعترف الآخرون بى أنا بصفة خاصة، بالمعنى المذكور فى رقم (٥)..؟

غير أن إجاباته لم تعتمد فقط على غموض كلمة الاعتراف والتباسها:

(أ) لكى أُكون وعيًا ذاتيًا أو شخصًا، فلابد أن أكون مدركًا لذاتى، فى مقابل بدنى وحالتى السيكولوجية. وذلك يعنى "انعكاس المرء على ذاته" لا أن أوجد فحسب بوصفى كثرة لا حدً لها من الرغبات. (فأول محاولة للوعى الذاتى لأن يقيم ذاته هى أن يشبع رغباته بأن يستهلك موضوعًا أثر الآخر). غير أن انعكاس المرء على ذاته يقتضى أن ينعكس المرء عائدًا من شئ لا يراه موضوعًا للاستهلاك، بل ذاتًا أخرى مناظرة لذاته هو الخاصة. فاستخدام الأنا يتقابل مع ، ومن ثم يحتاج إلى، استخدام الآخر لأناه، كما استخدمها.

(ب) من الواضح أن الشخصية القانونية تنطوى على الاعتراف: اعتراف مناسب بشئ ما على أنه شخص وهو فى آن معًا ضرورى وكاف من أجل أن يكون شخصًا (تمامًا مثلما تعيين كاليجولا لحصانة قنصلاً كان ضروريًا وكافيًا من أجله ليكون قنصلاً)[1] على الرغم من أن المعايير المعتادة للشخصية الطبيعية، ينبغى أن يوافق عليها كائن مُنح هذا الاعتراف. لكن لماذا يكون الاعتراف بالمعنى الموجود فى رقم (١) مطلوباً من أجل الشخصية الطبيعية أو من أجل الوعى الذاتى...؟. ولماذا يكون انعكاسى على ذاتى عائداً من شخص آخر، يقتضى منه أن يعترف بى كشخص، ولا يكفى أن أنظر أنا إليه على أنه شخص فحسب؟

هناك عدة اجابات محتملة :

(١) الوعى الذاتى يعنى أيضاً «الثقة بالنفس» أو «الاحترام الذاتى»، والاحترام الذاتى يقتضى موافقة الآخرين وتصديقهم: فالناس الذين يقلل الآخرون من قدرهم باستمرار يميلون إلى الحط من قدر أنفسهم.

(٢) ما لم يعترف الأشخاص بعضهم ببعض بالمعنى المذكور فى رقم (٤) فيما سبق، فإنهم يفتقرون إلى الدليل لاعتراف الواحد منهم بالآخر بالمعانى الموجودة فى رقم (١) و(٢): فلكى يكون المرء وعياً ذاتياً فلابد أن يعترف المرء بالآخرين بالمعنى الموجود فى رقم

---

(١) كاليجولا Caligula (١٢ ـ ٤١م) امبراطور روما من ٣٧ ـ ٤١م. استهل عهده بانتهاج سياسة سمحة. لكنه سرعان ما أصيب باضطراب عقلي، فاستحال إلى طاغية من طراز وحشي. ويقال أنه طلب من الناس أن يعبدوه كإله. وأراد أن يعين حصانه قنصلاً، تآمر عليه بعض الشيوخ النبلاء وقتلوه (المترجم).

(١) و(٢). لكن لا أحد يملك الدليل على أن المرء يفعل ذلك ما لم يعترف المرء أيضاً بالآخرين بالمعنى الموجود فى رقم (١) و (٢). لكن لا أحد يملك الدليل على أن المرء يفعل ذلك ما لم يعترف المرء أيضاً بالآخرين بالمعنى الموجود فى رقم (٤).

(٣) أن الأنا لكى يعترف بالآخرين بالمعنى رقم (١) و (٢)، لابد أن يكون قادراً على التفكير، وبالتالى ـ فى رأى هيجل ـ أن يتحدث بلغة ما. لكن «الأنا» لا يستطيع أن يكتسب لغة ما ما لم يتحدث إلى الآخرين، والحديث مع الآخرين يعنى الاعتراف بهم بالمعنى رقم (٤) ـ «فالأنا» تقابل «الأنت» وتحتاج إليه.

(ب) لايمان هيجل بأن الوعى الذاتى يتضمن اعترافاً (خاصاً) بالمعنى رقم (٥) ـ مصادر أربعة هى : ـ

(١) ايمانه (المعقول) بأن معظم سلوكنا «واضح» لا تحركه قيماً ذاتية خاصة بنا إلا قليلاً بقدر ما تحركه الرغبة فى أن يُرى أنه يسلك بطريقة معينة، ومن ثم أن يكتسب الاعتراف من طرف واحد (رقم ٥).

(٢) «توكيد الذات» أحد معانى «الوعى الذاتى».

(٣) دمجه للوعى الذاتى مع حالة الطبيعة عند هوبز.

(٤) إيمانه (المعقول) بأن تجاوز ذات المرء الطبيعة والعلو عليها، (أعنى رغبات المرء... الخ) ـ وانعكاس المرء على ذاته بوصفه «أنا» خالصاً، فأن المرء فى هذه الحالة يحتاج إلى أن يخضع لفاعل خارجى، وأن ينظم نفسه بواسطته؛ وكلمة Sucht الألمانية مأخوذة من Ziehn «بمعنى: يسحب، يجذب»... الخ ـ تعنى فى آن معاً «التربية»، و«التهذيب أو التثقيف»... الخ. و«تدريب، تنظيم» مع إرتباطها بالعقاب»). ومن ثم الاعتراف (رقم ٥) بالآخر يعزز من طرف واحد الوعى الذاتى عند كل من العبد (ظاهريات الروح ـ الكتاب الرابع A) وعند الطفل فى الدولة الحديثة.

الكلمات اللاتينية Reflectere و Reflexio تعنى «يلوى إلى الخلف» و«الالتواء إلى الخلف». وتعبير Aninum Refletere يعنى حرفياً «توجيه الذهن إلى الوراء»، وهى تعنى فى الأصل تشتت أو يبعد ذهن المرء، أو ذهن شخص آخر، أو يثنيه عن عزمه على سلوك معين. ثم أصبحت بعد ذلك تعنى «يوجه فكر شخص نحو شيء أو يجعله يفكر فيه».

ولقد أدت هذه الكلمات فى القرنين السادس عشر والسابع عشر إلى ظهور الكلمات الألمانية Reflektieren (يعكس ـ يفكر) والاسم منها ..Reflexion (الانعكاس ـ التفكير) ـ ولهذه الكلمات ثلاثة معانى أكتسبتها من أصولها اللاتينية فى العصر الوسيط : ـ

(١) أن يلوى أو يثنى إلى الخلف أو يعكس الصوت مثلاً أو الحرارة ولا سيما الضوء: ومن ثم أن يعكس شيئاً كما تفعل المرآة عندما تعكس أشعة الضوء أو موجات الضوء، الساقطة عليها. والانعكاس هو فى آن معاً: مسار الانعكاس ونتيجته: الصورة المنعكسة.

(٢) يفكر أو يتدبر أمرًا ما، وهناك مترادفات قريبة من هذا المعنى مثل nachdenken (التفكير المنزوى ـ يقلّب النظر ـ يفكر) وكذلكüberlegen و überlegung (يتدبر ـ التدبر).

(٣) أن يستعيد المرء أفكاره، أو انتباهه أو يردها من الموضوعات إلى ذات المرء مرة أخرى لكى يفكر فى ذاته. والتفكير عند «لوك» و«ليبنتز» هو ادراك المرء لنفسه أو انتباهه لماهو «بداخلنا».

(كثيرًا ما يستخدم هيجل كلمة «الانعكاس» في سياق حديثه عن العلاقة. كماهى الحال فى «الهوية الذاتية» التى هى ارتباط بالذات فحسب، لا على نحو مباشر، بل على نحو منعكس[1] غير أنه لم تكن لديه كلمة بل تصور مبدئى فحسب للعلاقة «المنعكسة» فكلمة riflessivita هى تعبير كان "ج. فايلاتى G. Vailati" هو أول من استخدمه عام ١٨٩١.

(١) يقول هيجل: «الماهية تشع في نفسها، أو هي الانعكاس المحض. ومن ثم فهي الارتباط بالذات فحسب. لا على نحو مباشر، بل على نحو منعكس، ورابطة الانعكاس هذه هي الهوية في ذاتها «موسوعة العلوم الفلسفية» ص ٣٠٠ من ترجمتنا العربية (المترجم).

ويفرق كانط في كتابه «نقد العقل الخالص (A ٢٦٠ وما بعدها. وB ٣١٦ وما بعدها) بين التفكير الترنسندنتالي والتفكير المنطقي. فالتفكير المنطقي هو مقارنة بين التصورات لنرى ما إذا كانت هي نفسها أو مختلفة؛ متفقة أو متصارعة، يمكن تحديدها (أي مادة) أم أنها محددة (صورة). وما إذا كان هناك شيء ما داخلي (من الناحية التحليلية متضمن في أو خارجي (من الناحية التأليفية مضاف إلي). ويسأل التفكير الترنسندنتالي الأسئلة نفسها، لكن وعينه على مصدر التصورات في معرفتنا. ويذهب كانط إلى أن ليبنتز قد أهمل التفكير الترنسندنتالي في الشروط الحسية لتطبيق التصورات، ولهذا وقع في «غموض والتباس» تصورات التفكير. فذهب «ليبنتز»، مثلاً، إلى أنه لو كان هناك تصوران متشابهان تماما، فأنه يمكن أن يجسدها كائن واحد فحسب (هوية اللاامتمايزات). ويتضمن ذلك تحولاً غير مشروع لتصورات المشابه والمخالفة من تطبيقها على التصورات إلى تطبيقها على الظواهر الحسية. فتصورات المشابهة والمخالفة والانفاق والصراع، الداخلي والخارجي، والمادة والصورة. هي تصورات يمكن تطبيقها على تصورات أخرى من زاوية مصادرها العقلية، وهي أفكار منعكسة. ولقد أثرَّ ذلك في القسم الرئيسي الثاني من منطق هيجل الخاص بالماهية وتحديدات الفكر المشتقة منها التي تشمل: الهوية، والاختلاف، والتناقض، والداخلي والخارجي، والصورة والمادة.

وفي كتابه «نقد مَلَكة الحكم» أدخل كانط «الحكم الانعكاسي» الذي يبحث عن الكلي ليطبقه على الجزئي، في حين يسعى «الحكم المتعين» للبحث عن الجزئي ليدركه في قاعدة معينة أو في كلي. ويلعب الانعكاس أيضاً دوراً في فلسفة «فشته» «فالأنا» لها دافعان يفترضان سلفاً كل منهما الآخر وينافسه : الدافع العملي «لملء اللامتناهي»، والدافع الثاني: «لكي ينعكس على ذاته». وكل دافع من هذين الدافعين يحدُّ الآخر.

ويخلق تبادل الصراع بينهما الشعور بالضرورة والقسر الذي يصاحب تمثلات العالم الخارجي المزعوم في مقابل تخيلاتنا. ولقد رأى فشته انعكاس المرء على نفسه من منظور انعكاس الضوء: فالدليل المنعكس ينعكس عائداً إلى النقطة التي تحدد بها الدافع العملي.

ولقد اهتم هيجل كثيرًا في كتاباته المبكرة لا سيما «الفرق بين فلسفتي فشته وشلنج»، و«الايمان والمعرفة» ـ بموضوع الانعكاس كمنهج للفلسفة، وبفلسفة الانعكاس التي وصلت إلى قمتها ـ في رأيه ـ في فكر : كانط، وياكوبي، وفشته. وخصائص الانعكاس هي : ـ

(١) ألا تقبل ماهو معطى ببساطة، ولا الطرق غير المنعكسة فى النظر إليه. بل تضعه موضع التفكير.

(٢) يجرد منها الأزواج المتقابلة من التصورات العامة أو الأضداد، التى يحاول الاحتفاظ بها منفصلة مثل: الايمان والعقل، المتناهى واللامتناهى، والذات والموضوع.

(٣) وهو بذلك يتصور نفسه كذات منعكسة ومفكرة متميزة عن الموضوع وخارجية عنه ـ أعنى عن الموضوع أو الموضوعات التى تفكر فيها. والانعكاس بهذا المعنى شديد الارتباط بالفهم، وهو يقابل مثلاً، الحدس، والايمان، والفكر النظرى. وهو لا يستطيع أن يفهم المطلق فهماً سليماً، نظرًا لأنه يحصر نفسه فى الصور المتناهية للمعرفة: فهو يضع قيوداً على المطلق بأن يذهب مثلاً إلى أنه لا متناه وليس متناهياً. وكثيرًا ما يشير إلى هيجل إلى هذا النوع من الفكر الانعكاسى على أنه تفكير خارجى. غير أن الانعكاس فى نظر هيجل، ليس شرًا خالصاً : ـ

(١) فالتفكير الانعكاسى غير الفلسفى هو سمة ضرورية فى التقدم البشرى. فالتفكير فى مشاعرى، مثلاً يجعلنى أبتعد عنها، حتى أننى أجرد ذاتى أو «أناى» من حالاتى الجسدية والنفسية وأصبح وعياً ذاتياً.

وعن طريق التفكير فى رغباتى فأننى أتحكم فيها، وأفصل نفسى عن بعضها. وأصدر قرارات عقلية أكثر من أن تكون مجرد استجابة لدافع مباشر. ومن حيث الخصائص: فالتفكير الانعكاسى يتضمن الذهاب أبعد من الموضوع الذى يفكر فيه المرء بل ويتجاوزه لا بالمعنى البسيط الذى يجعلنى أنتقل من رغبة إلى أخرى. بل اننى أنسحب، أو أنعكس (مثل الضوء) على نفسى، وأرى موقفى عندئذ من منظور أعلى أو أفضل. (ويعتقد هيجل أن أساس ذلك يوضع فى مرحلة الطفولة عندما تحبط وتكبت رغبات الطفل حتى أنه يضطر إلى الانعكاس على ذاته والتفكير فيها).

(٢) فلسفة الانعكاس لا تُرفض ببساطة لصالح العودة إلى الحدس أو الايمان المباشر، فهى مرحلة لا مندوحة عنها فى كل من تاريخ الثقافة وفى الفكر الفلسفى معاً.

(٣) الفكر الانعكاسى ليس فقط نشاطاً خارجياً نقوم بتطبيقه على الأشياء والتصورات: كما يفعل الفهم، لكنه نشاط محايث للأشياء والتصورات نفسها. وفكرنا الانعكاسى يصبح أكثر كفاية إلى الحد الذى يتطابق فيه مع الفكر الانعكاسى لموضوعنا. لكن حتى الفكر الانعكاسى الخارجى، هو طور للفكر الانعكاسى المحايث للموضوعات،

لأننا نحن أنفسنا وأنشطتنا طور من أطوار المطلق.

ويحاول هيجل فى المنطق ـ لا سيما «المنطق الكبير» أن ينقح رقم (٣) من منظور الارتباط بين انعكاس الضوء، والانعكاس الذهنى على موضوع ما. فعندما ترتطم أشعة الضوء بسطح ما فانها فى هذه الحالة لم تعد مباشرة، بل منعكسة. وبالمثل فعندما نفكر فى موضوع ما، فاننا لا نتركه على ما هو عليه، أو أننا نسير فحسب خلال كيفياته وكميات المختلفة: بل اننا ننظر إليه كظاهر أو مظهر تكمن خلفه الماهية[1]. وهكذا يرتبط الانعكاس بالماهية وبمظهرها، مع توازٍ غامض وملتبس الدلالة لما يفعله الانعكاس (أ) «يشع، يلمع، يضيء، يتوهج». و(د) ـ «ظاهر، مظهر، وهم، يبدو...». ومن هنا فاننا نجد للانعكاس فى كتاب علم المنطق ثلاثة أطوار هى : ـ

(١) الانعكاس المنتج الذى بواسطته تشع الماهية، وبذلك تنتج الظاهر أو تضعه. وتقوم الماهية بذلك لأنها تفترض سلفاً ما تنتجه وما تضعه: فهى لا تكون ماهية إلا بفضل أنها تضع الظاهر، ومثل هذا الظاهر لا يكون ظاهرًا إلا لأن الماهية قد وضعته. ومن هنا فأن الماهية تنعكس على نفسها بواسطة مسار الانعكاس، مثلما انها تنعكس خارجها فى الظاهر، ومعنى ذلك أن الانعكاس «هو حركة العدم إلى العدم، حينما يصل السلب إلى ذاته، فهو يكوّن الحدود التى يربط بينها. وتعتمد هذه النظرية فى رأى هيجل، على الضوء الذى يتجلى كضوء (وهى مستمدة من «نظرية الألوان» عند جوته عام ١٨١٠) ـ وبذلك يصبح ضوءاً بالمعنى الدقيق للكلمة، فقط عندما يرتطم بحدّ ما: وهو «اللاضوء، أو السطح المظلم الذى ينعكس عليه». (الموسوعة الجزء الثانى، فقرة ٢٧٥ ـ اضافة).

(٢) الانعكاس الخارجى على موضوع ما. ويذهب هيجل ـ فى معارضة كانط ـ إلى أن مثل هذا الانعكاس ـ يعكس كالمرآة ـ الفكر المحايث فى الموضوع. إذا بحثنا عن كلى

---

(١) يقول هيجل: «كلمة الانعكاس تستخدم أصلاً عندما يسقط شعاع ضوئي في خط مستقيم على سطح المرآة ثم يرتد عن هذا السطح. ونحن نجد أمامنا في هذه الظاهرة أمرين: الأول واقعة مباشرة (الضوء الساقط على سطح المرآة) والثاني جانباً يستمد وجوده من هذه الواقعة نفسها (وهو ارتداد الضوء). وشيء من هذا القبيل يحدث عندما نفكر في موضوع ما. لأننا في هذه الحالة نريد أن نعرف هذا الموضوع، لا في مباشرته، وإنما باعتباره مشتقاً أو متوسطاً. ومشكلة الفلسفة أو غايتها تتمثل. في الأعم الأغلب، في الوصول إلى ماهيات الأشياء، وهو قول يعنى أن الأشياء بدلاً من أن تترك في مباشرتها، لابدأن نبيّن أنها مستمدة أو مشتقة من شيء آخر، أو هي تقوم على شيء آخر. ومن هنا فأن الوجود المباشر للأشياء يُدرك على شكل غلاف أو قشرة تكمن خلفها الماهية». «موسوعة العلوم الفلسفية» ص ٢٩٦ من ترجمتنا العربية (المترجم).

لكى نطبقه على كائن ما. فاننا لا نترك الكائن على ما هو عليه فى مباشرته، فالكائن لايصبح جزئياً إلا بفضل إدراجه على هذا النحو (وهكذا يكون الكلى كلياً). وبالمثل فأن الماهية الكلية تضع كائناً ما وبذلك تجعله جزئياً وهى نفسها كلية، وهكذا دون اعتبار للتقابل الذى وضعه كانط بين الحكم الانعكاسى والحكم المتعين. وينتهى هيجل إلى أن : ـ

(٣) الفكر المتعين وحده رقم (١) و (٢) ـ فكر الذات فى موضوع ما يعكس الفكر المحايث للموضوع. وهكذا فان تفكير الذات فى موضوع ما هو محايث للذات، ما دامت الذات هى نفسها ماهية تشع فى تفاعلها الانعكاسى مع الموضوع. وتنعكس الذات على نفسها (الأنا الخالص) فتعكس انعكاس الموضوع فى ذاته (الماهية) ويكمن ظاهرهما فى السطح البينى المشترك بينهما. (فى الموسوعة الجزء الثانى فقرة رقم ٢٧٥ ـ اضافة ـ يقارن هيجل بين تجلى الضوء وظهوره عندما يرتطم بحدّه، وبين بلوغ «الأنا» مرحلة الوعى الذاتى من خلال وعيها بموضوع غريب عنها).

والفكر المتعيّن «يتضمن تعينات الفكر» أو الماهويات، أزواجاً من التصورات (مرتبة ابتداء من الهوية والاختلاف حتى التفاعل بين جوهرين) التى يمكن أن تنطبق على الماهية وتجلياتها. (أو مظهر تحققها). وهذه الأزواج تشع ـ مثل الذات والموضوع فى رقم (٣) أو هى تنعكس، الواحدة منها فى الأخرى، ثم تعود إلى ذاتها: الأضداد مثل: الموجب والسالب، مثل قطبى المغناطيس، يشكل الواحد منهما الآخر. غير أن الفكر الخارجى يحاول أن يفصل بينهما (لا سيما فيما يسمى «بقوانين الفكر»). ومن الجوهرى لطبيعتهما أن يكون من الممكن دراستها بهذه الطريقة.

الفكر الخارجى رغم تكامله بوصفه طوراً من أطوار الفكر الانعكاسى يواصل الظهور على أنه : ـ

(أ) مسئول عن مثل هذه الانفصالات غير المشروعة.

(ب) وبوصفه خارجياً عن موضوعه، فأنه يستطيع أن يقوم بخطوات على نحو لا يستطيعه موضوعه. وذلك مثل البراهين فى الهندسة، أو مقارنة كانط الخارجية للتصورات، أو شرحه لصورة من صور الوعى من منظور لا يتاح لهذا الوعى.

فى اللغة الألمانية عدة كلمات تعبر عن العلاقة : ـ

(١) الفعل beziehen مثل الفعل الأصلى الذى اشتق منه Ziehen (يسحب، يجذب، يقود... الخ) له سلسلة عريضة من المعانى (يحصل على، يشغل كذا... الخ). وهو يعنى أيضاً «يطبق، يربط شيئاً بشىء آخر (كما تربط مثلاً قضية بقضية أخرى). ومنذ القرن السابع عشر استخدمت النسبة الذاتية أو الانعكاسية «لتعنى الالتجاء إلى القضاء»، ثم «يشير إلى كذا... بوصفه دليلاً» ومن ثم أن «ترتبط بكذا». أو «تتجه نحو كذا...». واشتق منها الاسم Beziehung•• فى القرن السابع عشر الذى يعنى النسبة أو العلاقة، وهى من أكثر الكلمات العامة التى تعنى العلاقة، أو الرابطة بين الأشياء أو الأشخاص. والعلاقات بين الأشخاص كما تشير إليها كلمة Beziehung هى أكثر برودة وأقل دفئاً، وأكثر خارجية مما تدل عليه كلمة Verhaltnis (الارتباط) بينهم. (علاقة الدم أو الزواج هى ارتباط أو «قربى» من «قريب»، «نسيب» لكنها تستخدم أيضاً كلمات من أصل واحد على سبيل المجاز، «كالألفة» الكيمائية، ويستخدم كانط فى كتابه «نقد العقل الخالص» كلمات العلاقة أو النسبة فى الحديث عن علاقة الكيان الذهنى ـ لاسيما الحدس والتصور ـ بموضوع ما أكثر منها للحديث عن العلاقة بين الأشياء. ومن هنا كانت قريبة من «يشير» و«اشارة». لكن العلاقة، عند فلاسفة آخرين فى عصره(مثل كروج) لم تكن تتميز عن الارتباط، وكانت تستخدم للاشارة إلى أى علاقة بين الأشياء.

(٢) الفعل الألمانى Verhalten من halte (بمعنى يمسك، يُبقى... الخ) تعنى «يحتفظ بـ، يقبض على، يضغط، لكن الارتباط الذاتى يعنى، يسلك، يتصرف». مع الاسم Verhalten «السلوك، التصرف» ـ غير أن كلمة ..Verhältnis فى القرن السابع عشر كانت تعنى (أ) النسبة أو التناسب بين الأعداد مثلاً أو المتغيرات. (ب) تضايف بين شيئين يتصلان اتصالاً لا يكون فضفاضاً، بل بنسبة معينة الواحد منهما للآخر. كالعلاقة، مثلاً بين الجسد والنفس أو السبب والنتيجة (جـ) علاقة حميمة بين شخصين (د) وهى فى صيغة الجمع تعنى، عادة «الشروط»، «الظروف»، «الأوضاع». ليس بمعنى (أ) أو (ب) أو (جـ). ولقد استخدم كانط كلمة Verhältis لتدل على : ـ

(١) العلاقـة بين الكيانات الذهنية والمنطقـية، كالعلاقـات التى تعبر عنهـا «تصورات الفكر».

(٢) العلاقات بين الأشياء أو الأحداث كالعلاقة بين السبب ونتيجته مثلاً.

(٣) كلمـة ..Zusammenhang (التى تعنى «التماسـك» الارتباط (الداخلى)، الترابط (الداخلى)، «السيـاق»). وهى نفس الكلمة الألمانية التى تعنى (يعلّق أو يشنق مـعاً) وهى تشـير إلى التـرابط الداخلى بين الأفكار أو الخـواطر». والعلاقـات الداخليـة الوثيقـة بين الأشيـاء، لكن ليس العـلاقات بين الأشـخاص. وهى على خـلاف (١) و (٢) و (٣). ليست مـصطلحاً فنيـاً فى المنطق يدل على العلاقة. وإنما يـمكن استخـدامها للعـلاقة بين النفس والبدن.

(٤) يستـخدم هيـجل كلمات أخرى كثـيرة لتـدل على الترابط بصـفة عامـة وعلى العلاقـات النوعية الخـاصة، لا سـيـما Zusammenschlissen (بمعـنى «يصـل باحـكام») ويربطـهـا بـ Schluss و Schliessen أى «اسـتدلال، ويسـتدل»، وبكلمـة ..Eimheit أى «الوحدة» لا سيما فى التعبير «الوحدة السلبـية»، حيث تتألف الوحدة بين شيئين من واقعة أن كلاً منهما يعتمد على أنه ليس هو الآخر.

ويستخدم هيجل هذه الكلمات على النحو التالى : ـ

(١) كلمـــة Beziehung، Sich Bezieheng أكثـر كلماته شيـوعاً لكلمة «العـلاقة» و«يرتبـط ب». وكل Verhältnis هـى Beziehung، لكن العكس غير صـحيح. وكلمة Beziehung على خلاف كـلمة Verhaltnis لا تتطلب حدين متمـيزين: فالكائن يمكن أن يرتبط بنفـسه. لكن هيـجل وجد أن العـلاقات الانعكاسـية (كـالهوية الذاتيـة، أو الوعى الذاتى) اشكالية. فإذا ما تصورناها تصوراً سليماً بأنها تتضمن اغتـراباً عن الكائن. وهى بذلك تخرج من ذاتهـا إلى شىء آخر، ثم تعـود إلى نفـسهـا، فهى تربط نفسـها بنفسـها بطريقة نشطة. ومن هنا فأن تعبير Sich beziehen auf يستخدم لا ليعنى فحسب أن يكون مرتبطاً بـ «ذاته مثلا» ـ بل ليعنى «يربط أو يصل ذاته بـ («ذاته مثلاً»...)، وبمقدار ما يرتبط الشىء بنفسه، فـأنه يكون نسبياً مسـتقلاً عن الأشياء الأخرى غير مـرتبط بها. (لكن حتى التـرابط عند هيجل هو نفـسه ضـرب من العلاقـة). كمـا أن مشكلة عـلاقات «الحـياد» و«المحايدة» قد أزعـجته أيضاً، لأنها لا تبـالى بالحدود المترابطة، مثل «المشابهـة» والمخالفة (مثل أن يكون لى نفس الطول الذى لشـخص آخر لم أره قط). ومثل هذه العلاقـة تحتاج

إلى مقارنة خارجية أو تفكير يقوم به شخص ثالث. والحدود في العلاقات الأصيلة تربط نفسها كل حد بالآخر بطريقة ايجابية. لكن العلاقة، أو الارتباط يمكن أن يكون سلبياً. (مثل طرد الوحدات أو الذرات كل منهما للآخر. كما تكون ايجابية مثل علاقة الجذب).

(٢) ويستخدم هيجل كلمة ..Verhältnis بسلسلة معانيها كاملة. وكثيرًا ما يستخدم Sich verhalten لتعنى «يربط ذاته» أو «يرتبط بكذا». وهو يناقش فى كتابه «علم المنطق» تحت عنوان «الكم» العلاقات الكمية «كالنسبة، والتناسب». وأطوارها الثلاثة هى: النسبة المباشرة ـ النسبة العكسية ـ والنسبة بين القوى (مثل س = ص٢). وهى كعلاقة تضايف لها باستمرار حدان مستقلان ـ إلى حد ما ـ كل منهما عن الآخر. ويفرق فى «المنطق الكبير» أيضاً بين«العلاقة الماهوية»، و«العلاقة المطلقة». فالحدان فى العلاقة الماهوية ـ رغم أنهما مرتبطان، فانهما أيضاً مستقلان نسبياً. ومن ثم فأن أول علاقة ماهوية هى العلاقة بين الكل والأجزاء حيث يتصور الكل على أنه تجمع آلى من أجزاء لها حياة خاصة بها. وعلاقة القوة والتعبير عنها أو تخارجها هى أكثر احكاماً وأشد دينامية، نظرًا لأن كل حد يتجه نحو التغير إلى الحد الآخر. أما تضايف الداخلى والخارجى فلا يزال أشد هذه العلاقات احكاماً. ففى التضايف المطلق (الذى يسبق الضرورة المطلقة مباشرة ومن ثم فهو يتضمنها) نجد أن الحدين يعتمد كل منهما على الآخر اعتمادًا متبادلاً ووثيقاً حتى أنه يُنظر إليهما على أنهما تفريعات لكائن واحد ويحتاجان إلى فكر خارجى من طرف ثالث ليفرق بينهما. ومن هنا فأن العلاقة بين الجوهر وأعراضه هى فعلاً علاقة هوية كل حد فى العلاقة هو «شمول كلى» أعنى أنه كل العلاقة: كل حد «يشع» أو يظهر، بتلك الطريقة التى تجعل كل حد ـ مثل الضوء ـ لا يكون شيئاً سوى اشعاعه. دون أن يبقى شىء ما أو حامل يكمن خلفهما. (وفى تفسير هيجل للمطلق فى كتابه «علم المنطق» الذى هو قريب الشبه جداً من الجوهر ـ يتحدث عن «انتشار المطلق» (أو امتداده، أو تفسيره، أو عرضه لذاته). والسببية والتفاعل هما أيضاً علاقات مطلقة. والعلاقة المطلقة هى تقريباً، وثيقة للغاية لأن تكون علاقة على الاطلاق.

وتستخدم كلمة Verhälfnis فى أماكن أخرى لتدل على التضايف المحكم أو الوثيق. مثلاً العلاقة الدينية بين الروح المتناهى وبين الله (فى كتابه محاضرات فى فلسفة الدين)فهو يتصورها على أنها نتيجة تفريع أصيل لله (إلى شعبتين) ثم يعود هذا التشعب إلى الالتئام فى النهاية عن طريق الدين أو العبادة وهكذا نجد أن حدَّى العلاقة، والعلاقة ذاتها هى

أطوار الله. وهى تُستخدم أيضاً فى الحديث عن علاقة الدين بالدولة، أو علاقة الفن بالدين أو الفلسفة. أو عن العلاقات السطحية، نسبياً، مثل علاقة «النفع» إذا ما نُظر إلى الدين على أنه «نافع» أو «مفيد» فى الاستقرار السياسى.

(٣) يتحدث هيجل فى «المدخل الفلسفى» عن علاقة الأحكام، وعن استدلال العلاقة، لكن المصطلح غير شائع فى أى مكان آخر. وفى كتاب «علم المنطق» يتحدث بدلاً من ذلك عن أحكام الضرورة، وقياس «الضرورة».

(٤) كلمة Zusammenhang هى العلاقة بين موضعين أو أكثر لا سيما بوصفها علاقة «داخلية» والعلاقة الداخلية هى أشد وثوقاً واحكاماً من Verhältnis إذا نظرنا إلى الفن أو الدين مثلاً على أنه ارتباط محض «بالنفع» أو المنفعة للحياة السياسية مثلاً، فأننا نجردهما من علاقتهما الداخلية أو الماهوية، أو الجوهرية، بالظواهر الروحية الأخرى.

غير أن كلمة Verhältnis يمكن أن تُستخدم أيضاً لتعنى ما هو «جوهرى» وهى فى هذه الحالة تصبح قريبة من كلمة Zusammenhang. وتستخدم هذه الكلمة الأخيرة أحياناً كمصطلح عام لأنواع مختلفة من العلاقة بين تعينين فى المنطق. أو لعلاقات مثل الاشتراط أو السببية ... الخ. وفى هذه الحالة فلن تكون كلمة Verhättnis مناسبة.

ثلاث نقاط هامة تستحق التنويه : -

(١) يختار هيجل مصطلحاته بعناية: ويكون هناك فى العادة فرق فى الكلمة التى يستخدمها لتدل على «العلاقة» - غير أن الكلمات كثيراً ما تختلف فى قوتها فى السياقات المختلفة وتقاوم أى ترجمة انجليزية مفردة.

(٢) كل شىء فى نظر هيجل، متضَّمن فى العلاقات، وتعتمد طبيعته الداخلية على هذه العلاقات، (حتى إذا ما كانت العلاقات (لا سيما فى حالة الحديث عن الله) محايثة فى الموضوع ذاته. وتنشأ التناقضات، إلى حد ما، من فصل التصورات والأشياء عن علاقاتها.

(٣) من الأهمية الأساسية لمذهبه المثالى أن تُدمج العلاقات بين الأشياء مع العلاقات بين التصورات التى تنطبق على الأشياء (لكنها فى نظره محايثة لها). ومن ثم فالعلاقة بين السبب ونتيجته لا تتمايز تمايزاً حاداً عن العلاقة بين تصور السبب وتصور النتيجة.

كان عصر هيجل هو عصر الايمان الدينى العميق، فلابد لأى فيلسوف أن يعالج موضوع الدين، وأن يخصص له مساحة فى فكره «فهيردر» مثلاً رأى الدين على أنه ذروة «الإنسانية»، وقمة النمو المتناغم للقوى البشرية. وفى مجالات أخرى (كاللغة والأدب) دافع عن تطور الثقافة القومية بصفة خاصة. لكنه رأى أن مسيحية الأناجيل هى الصورة العليا للدين، ومن ثم للإنسانية. ومع ذلك فالمسيحية ـ على الرغم من أن شعوباً مختلفة تعطيها أشكالاً مختلفة ـ هى ديانة عالمية كان فرضها على الألمان مسئولاً عن الضياع المؤسف للديانة الشعبية عندهم، وعاداته وأساطيره التى صاحبته... الخ (وهو كذلك يأسف لفشل «لوثر» فى إقامة ديانة ألمانية منفردة. ولقد شارك هيجل فى كل من مسيحية هيردر وحنينه إلى الديانة الشعبية، لكن إلى الديانة الشعبية عند اليونان، أكثر من الديانة الشعبية عند الألمان.

ويتميز «اللاهوت» عن «الدين» وكلمة اللاهوت Theology مشتقة من الكلمة اليونانية Theos التى تعنى «إله» وكلمة Logos (التى تعنى «الكلمة، العقل»... الخ). فالكلمة تعنى دراسة الله أو الموضوعات الالهية، واعتبرها هيجل تفكيرًا متروياً فى الحقائق التى يجسدها الدين. لكنه لم يكن راضياً عن اللاهوت فى عصر. فقد كانت هناك، على الأقل، أربعة أنواع من اللاهوت قابلها باستهجان : ـ

النوع الأول هو اللاهوت العقلى الذى عبَّر عنه مفكرو عصر التنوير من أمثال «فولف» الذى حاول البرهنة على وجود الله ، وحقائق دينية أخرى. وذلك يستغرق أكثر مما ينبغى، وأقل مما ينبغى، من الدين: فهو يفترض سلفاً تمثلات دينية (لا سيما لله)، بدلاًمن اشتقاقها على نحو سليم، ومع ذلك فهو يعمل على افقار مضمون الدين. أنه ينظر إلى الله، وحده، على أنه موضوع، ولا يضع اعتباراً لوحدتنا معه (ووحدته معنا) فى الدين.

النوع الثانى: رد كانط الدين إلى الأخلاق لا سيما فى كتابه «الدين فى حدود العقل وحده».

النوع الثالث: نظرة «شلير ماخر»، و«ياكوبى» التى تقول أن الدين يقوم على الشعور

أو الوجدان أو المعرفة المباشرة. وهذه النظرة تجعل الدين ـ فيما يرى هيجل يضع خطوطاً فاصلة فى مكان فارغ.

النوع الرابع: اللاهوت التاريخى الذى يكتفى بسرد النظريات الدينية دون أن يعرض لحقيقتها أو عقلانيتها. ومثل هذا اللاهوت لا يهتم إلا بالدين وليس بالله.

لقد كان هيجل خصماً عنيدًا للكاثوليكية، لكنه وضع لاهوت العصر الوسيط فى مرتبة أعلى كثيرًا من اللاهوت الحديث: فقد أنصف الدين وتأويلاته وتبريراته الفلسفية فى آن معًا.

كان هيجل يعتقد ـ بمعنى واسع ـ أن مذهبه كله (والفلسفة بصفة عامة) هى ضرب من اللاهوت. ما دام ـ مثل الدين ـ يهتم بالله، أو المطلق. لكن طالما أن الدين أيضاً نوع من الأنواع اللازمة للاقتراب من الله، رغم أنه لا هو النوع الوحيد ولا أعلى الأنواع، فهناك مجال فى مذهبه لدراسة خاصة، ليست عن الله بما هو كذلك بالضبط، بل عن الدين ـ أعنى لفلسفة الدين. وتختلف فلسفة الدين عن اللاهوت من النوع الأول والثانى والثالث، من حيث أنها تهتم بالدين بما هو كذلك. كطريق لتمثل الله... الخ وبوصفها هى نفسها طوراً فى تطور الله، وطالما أن وعينا الدينى وعبادتنا هى نفسها مرحلة فى الوعى الذاتى لله. وهى كذلك تتضمن العقل والتصور (أو الفكرة الشاملة) لا الفهم فحسب. وهى تختلف عن النوع الرابع من اللاهوت من حيث أنها تهتم بحقيقة وعقلانية الأديان.

كان هيجل على وعى خلال مجرى حياته بالصراع بين ذاته بوصفه موجوداً لا متناهياً قادراً على الصعود بفكره أو بخياله إلى نظرة عن المطلق أو الكون ككل ـ بل حتى إلى الاقتراب من التوحد معه ـ وبين ذاته بوصفه موجوداً متناهياً مقيداً بمكان جزئى معين من العالم، وبنظرة جزئية عنه. ولم يكن هيجل واحدًا من هذين الموجودين كما أنه كان هذين الموجودين معاً. فهو فى «الكتابات اللاهوتية المبكرة» كان يميل إلى حصر الفلسفة فى مجال المتناهى وجعل اللامتناهى من اختصاص الدين، لكنه سرعان ما عَدَلَ عن هذه النظرة ورأى أن الفن، والدين، والفلسفة ثلاث طرق تزداد كفايتها على نحو تقدمى، فى تجاوز مجالات الحياة اليومية الضيقة للصعود إلى المطلق (وظهر ذلك بوضوح أكثر فى محاضرات بينا عام ١٨٠٥/١٨٠٦ عن «فلسفة الروح»، أكثر منه، فى «ظاهريات الروح»، حيث لم يظهر الفن إلا كطور من أطوار الدين، فى «ديانة الفن» عند اليونان. والفلسفة لا تختتم السلسلة فحسب، بل انها تقدم كذلك عرضاً وشرحاً للسلسلة كلها،

وليس فقط للفن، والدين، والفلسفة ذاتها، بل أيضاً للحياة السياسية والاجتماعية التى تسبق الفن مباشرة فى ترتيب هيجل. وهكذا فأن الفلسفة ـ أكثر من الدين ـ تعمل على تكامل المتناهى واللامتناهى، وتخصص لكل منهما، ولأطوارهما المختلفة، مكاناً مناسباً فى الكلى العقلى.

فى تفسيرات هيجل المختلفة لمذهبه (فى ظاهريات الروح ـ والجزء الثالث من الموسوعة... الخ). نجد أن الدين يسبق الفلسفة، فالدين يسبق الفلسفة من الناحية الزمنية فى حقبة معينة (فاليونانيون مثلاً طوروا ديانتهم قبل أن ينتجوا فلسفة ذات معنى). وفى حياة الفرد نجده يتشرب الايمان الدينى قبل أن ينخرط فى التفكير الفلسفى، غير أن الدين لا يسبق الفلسفة فى التاريخ: بل أنه يتطور تاريخياً على نحو مماثل، ومعاصر أنْ قليلاً أو كثيرًا، لتاريخ الفلسفة، اننا نجد أن الديانات المتأخرة هى عادة أكثر تطورًا من الديانات المبكرة، وهى ترفعها. والديانة المطلقة (وهى المسيحية) ترتبط مع الديانات المبكرة بعلاقة مماثلة (علاقة شمول الكل)، كعلاقة فلسفة هيجل بالفلسفات السابقة.

وفى بعض الفقرات (كما هى الحال فى العصر الوسيط) نجد الفلسفة والدين يُغزلان غزلاًوثيقاً، وفى فترات أخرى (مثل عصر التنوير) ينفصلان بل ويصبحان أعداء. غير أن هيجل يعتقد أن الدين والفلسفة ـ بصفة عامة ـ لهما مضمون واحد، لكنهما يعرضانه فى صورة مختلفة (فى صورة Form وليس جشطالت) فمثلاً ما عرضه هيجل فى أعلى وأوضح صورة للفكر بوصفه انبثاقاً للفكرة المنطقية فى الطبيعة، أو التغلب على دوافعنا الطبيعية... الخ ـ قد عرضته المسيحية ـ فى صورة تصور على أنه خلق الله للعالم أو على أنه موت المسيح. وكثيرًا ما لا يتضح أن للدين والفلسفة نفس المضمون، على نحو ما يكون، مثلاً، للتمثال واللوحة الزيتية نفس الموضوع، فاختلاف الصورة يجعل موضوعهما ومضمونهما يبدو مختلفاً. وهذا هو السبب فى نشأة الصراع بين الفلسفة والدين، والسبب فى حاجتنا إلى الفلسفة لترجمة تصورات (أو مجازات) الدين إلى فكر تصورى. ونظرًا لأن الفلسفة تنطوى على الفكر التصورى، فانها تستطيع أن تجعل من الدين موضوعاً لفكرها وتأويلها. فى حين أن الدين لا يستطيع أن يجعل من الفلسفة موضوعاً لتفكيره وتأويله، ولا من الفن كذلك.

ويطرح هذا التفسير سؤالين : ـ

السؤال الأول: هل الدعوى القائلة بأن للفلسفة والدين (أو الفلسفة عند هيجل،

والدين عند هيجل) مضموناً واحداً وصورة مختلفة صحيحة أو معقولة؟ ليس من غير المعقول، لو أن المرء قَبِل فى آن معاً فلسفة معينة وديانة محددة، أن يبحث عن علاقة معقولة بينهما. وأحد البدائل هو أن نفترض أن الدين والفلسفة هما من حيث الأساس شىء واحد. وتعود ترجمة الأفكار الدينية إلى أفكار فلسفية ـ على الأقل ـ إلى «هيراقليطس». و«أفلاطون» الذى عرض الكثير من آرائه كتأويلات للأساطير. ولقد أولت الأفلاطونية المحدثة ديانة اليونان من منظور فكرها الخاص. وقدّم القديس أوغسطين بجرأة، تأويل الأفلاطونية المحدثة لسفر التكوين: «عندما سمعتُ قوماً يقولون أن موسى كان يقصد هذا، أو يقصد ذاك، فقد أعتقدتُ أن من التدين الحقيقى أكثر أن نقول: لماذا لم يكن فى ذهنه المعنين معاً لو كان المعنيان صادقين؟» (الاعترافات ـ الكتاب الثالث عشر 31). ولقد طوَّر الاسكولوائيون نظرية «الحقيقة المزدوجة»: حقيقة الايمان وحقيقة العقل. فعند القديس توما الأكوينى أن الحقيقتين تكمل الواحدة منهما الأخرى. وعند ابن رشد، ودانز سكوت، ووليم أوكام أنهما يمكن أن يتصارعا. وهما عند هيجل متفقتان قليلاً أو كثيراً. غير أن فكرته العامة عن النظرية وتطبيقه لها هما معاً، ناقصتان أو معيبتان : ـ

(أ) تحديد الصور التى يقوم فيها الفن، والدين، والفلسفة بعرض المضمون هو تحديد غير مقنع. فهيجل يسلّم أن الشعر ينطوى على تصور كما ينطوى على حدس، وتحتاج الفلسفة أيضاً إلى تصورات مثل تصور المغناطيس. وفكرته عن التصور روّاغة وغامضة إلى حد كبير بحيث لا تصلح لغرضه (بعض الأفكار مثل: الروح تقوم بدور واحد فى كل من التصورات الدينية والفكر الفلسفى فى آن معاً).

(ب) ترجمة هيجل للتصورات الدينية إلى فكر فلسفى كثيرًا ما يكون اختيارًا عشوائياً تعسفياً من ترجمات كثيرة متساوية فى معقوليتها، دون أن يكون هناك إجراء عقلى لحسم هذا الاختيار.

(جـ) هذه المعقولية التى كثيرًا ما تكون عليها ـ الترجمات تعتمد على التأويلات المزدوجة للديانات بمصطلحاتها الخاصة مثل الاستبعاد بالفعل للخلود فى المسيحية.

<u>السؤال الثانى</u>: لو كان للدين نفس مضمون الفلسفة لكن فى صورة أدنى، فلماذا نحتاج إلى الدين؟ لهيجل اجابات متعددة : ـ

(١) كان الدين فى فترات معينة ـ مثل المسيحية المبكرة يعرض حقيقة ما مثل الحرية الأساسية، والمساواة بين البشر. بطريقة أكثر كفاية واقناعاً من الفلسفة المعاصرة له.

(٢) حتى عندما لحقت الفلسفة بالدين وعرضت الحقيقة نفسها بمصطلحات فلسفية، فأن ما فعلته كان يفترض سلفاً ما أنجزه الدين. والتقدم الفلسفى فى فترة من الفترات ـ بصفة عامة ـ أو عند الفرد يفترض سلفاً التقدم الدينى.

(٣) لا يمكن الاستغناء عن الدين حتى لو لحقت به الفلسفة: فالفلسفة مقصورة أساساً على فئة قليلة من الناس كما أنها لا هى جذابة ولا معقولة عند معظم الناس فى صورتها المجردة. أما الدين ـ فهو على العكس ـ يجذب خيال الجماهير ويفتنها ويعرض لهم حقائق عميقة عن الكون ومكانهم فيه فى صورة جذابة. حتى أن الفيلسوف ليس بحاجة إلى أن يعتبر المحاضرات والمؤتمرات بديل كاف عن العبادة العامة.

(٤) يخدم الدين أغراض النظام الأخلاقى والسياسى، غير أن الدين والتكوين السياسي لابد أن يكونا فى تناغم وانسجام، ما دام ما يصوره الإنسان من قوانين ليس له سوى تأثير ضئيل على الضمير الدينى. انها لحماقة حديثة تلك التى تحاول أن تغير نظام أخلاقى فاسد، أو أن تغير الدستور والتشريعات دون أن تغير دينه، أو أن يكون لدى الشعب ثورة دون أن يكون لديه اصلاح دينى» (الموسوعة الجزء الثالث قوة ٥٥٢). غير أن ضرورة الدين لا تكمن فى أنه يزودنا بغرض ما مفترض مسبقاً: ذلك لأن الدين يحدد ما هو هام بالنسبة لنا، وما هى أغراضنا، ولا ينبغى أن يحكم عليه بغرض خارجى عنه.

ولقد أدت فلسفة الدين عند هيجل إلى كثير من الخلافات بعد وفاته. ومعظم الاسهامات الهامة قام بها الهيجليون اليساريون: ديفيد شتراوس فى كتابه «حياة يسوع» ١٨٣٥، «ولودفيج فويرباخ» فى كتابه «جوهر المسيحية» عام ١٨٤١، وكارل ماركس.

الفعل الألمانى Vorstellen يعنى حرفياً «يضع إلى الأمام، فى مواجهة كذا» وهويستخدم لتقديم أو عرض شىء ما، وعادة ما يعنى تقديم شخص إلى شخص آخر، وعرض شىء عن طريق الفن (فى العادة أقل مما تدل عليه كلمة darstellen التى تعنى أيضاً «يعرض، يمثل». .) وهى تعنى فى صورتها الانعكاسية Sich vorstellen «أن يعيد عرض شىء لنفسه، أن يتخيل، أن يتصور، أن يأخذ صورة لنفسه». ونتيجة هذا النشاط هى الفكرة، أو التصور أو الصورة الذهنية، أو التمثل Vorstallung. (ويدل التمثل عند هيجل فى العادة على حيازة الادراكات أو استخدامها، والمصطلح المعتاد لذلك هو المصدر الاسمى das vorstelen). وتشدد الكلمة على الحالة الذاتية الذهنية للذات أكثر مما تشدد على طبيعة الموضوع المتَّمثل. فالمرء يتحدث عن تمثله لله. لكنه يتحدث عن التصور عن الله.

وللتمثل، فى الفلسفة، معنيان:

(١) فهو يرادف بالمعنى الواسع الفكرة عند «لوك» (لكن ليس باستخدام هيجل لهذه الكلمة). ويغطى التصورات، والأفكار، والحدوس، والاحساسات، والادراكات الحسية. وكلمة Vorstellung «التمثل» بهذا المعنى لا يحتاج إلى أن يكون: لا كلياً ولا تصورياً. وفى ترجمات كانط الذى استخدم الكلمة بهذا المعنى، كثيرًا ما تعنى «التمثل».

(٢) كلمة Vorstellung بالمعنى الضيق تتقابل مع : ـ

(أ) الادراك الحسى، والاحساس، والحدس. والكلمة بذلك لا تحتاج إلى أن تنطوى على حضور الموضوع المتمثَّل، أو أن تشير إلى فرد معين.

(ب) الفكر، والتصور، والفكرة، بمعنى أنها تنطوى على تصوير أو عنصر تصويرى. وهى بهذا المعنى تترجم أحياناً على أنها تصور أو فكرة.

ويستخدم هيجل «التمثل» باتساق بالمعنى الضيق. وذلك من ناحية، لأنه يحتاج إلى مصطلح يتقابل مع «التصور ـ أو الفكرة الشاملة» ، ويغطى تلك الحالات الذهنية التى أنكر التسمية التقليدية لها وهى «التصور». ومن ناحية أخرى لأنه لم يجد ثمة حاجة إلى مصطلح عام ليستولى على ما هو مشترك بين الاحساسات، والادراكات، والتصورات،

عندما تتمايز هذه المصطلحات، فى رأيه، ومع ذلك تُرتب ترتيباً جدلياً وتصاعدياً. وهو يعرض تفسيره الرئيسى للتمثل فى الجزء الثالث من الموسوعة فقرات رقم ٤٥١ ـ ٤٦٤، فالتمثل هو المرحلة المتوسطة التى تقع بين الادراك الحسى للموضوعات الفردية الخارجية وبين الفكر التصورى. وهى تتضمن ثلاثة أطوار رئيسية هى: الاسترجاع، والخيال، والذاكرة: ـ

(١) كلمة Erinnerung تعنى بطريقة قياسية «الاسترجاع» أو «التذكر» إلا أن هيجل يشدد على معناها الجذرى الذى يعنى «أن تجعل الشىء جوانيا»: فعندما يسترجع المرء شيئاً ما، فأنه يجعله جوانباً، أو يجعله ملكاً خاصاً له، ونظرًا لأن الفعل المناظر هو الفعل الانعكاسى «أن يتذكر، أو يسترجع المرء، أو ينسحب إلى ذاته. فإن ذلك يحدث بواسطة تصوير أو صورة Bild للموضوع، وهو على خلاف الحدس بالموضوع، قد تجرد من تخارج الزمان والمكان «وتلقنة كلية الأنا». (فقرة رقم ٤٥٢ من الموسوعة). والتصوير ذاته ليس كلياً فى هذه المرحلة، بل أنه ليس محدداً تحديداً تاماً مثل الحدس. فالتصوير ليس واعياً باستمرار: فهو فى ذاته، أو ضمنى فى«خلفية الذهن المظلمة». ونحن لانصبح على وعى به فى البداية إلا فى حضور الموضوع الذى حدسناه، فصورتى عن شخص ما، تمكننى، مثلاً، من أن أتعرّف عليه عندما ألقاه، لكن بعد تكرار اللقاءات، فأننى أستطيع أن أسترجع صورته حتى فى حالة غيابه. وهذا هو «التمثل» فى أبسط أطواره: حيازة صورة تكون ملكى بطريقة لا تكونها الموضوعات الخارجية ولا الحدوس.

(٢) ويختلف الخيال المنتج قليلاً عن الاسترجاع: فهو يستعيد ببساطة صورة لموضوع سبق حدسه. لكنه، على خلاف الاسترجاع، يستطيع أن يفعل ذلك بطريقة إرادية فى غياب الموضوع الذى حدسناه والخيال المتداعى، بالمقابل يفكر فى الصور ويربط بينهما بطرق تختلف عن تلك الطرق التى ترتبط بها الموضوعات والحدوس المناظرة. فالخيال يُشكل أساساً من الصور ادراكات كلية مثل إدراك احمرار النبات، وتلك هى التمثلات بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة. ولا يحدث تجريد هذه الادراكات ببساطة من خلال تداعى الأفكار أو من خلال تكرارها المستمر لحدوس وصور مماثلة. لكن يضبطها النشاط العقلى للأنا أو الذات، وترتبط هذه الادراكات بالصور تقريباً بنفس الطريقة التى ترتبط بها الصور بالحدوس: فعلى الرغم من أن الصور كلية وداخلية فى علاقتها بالحدوس، فانها منفصلة، وفردية، وخارجية فى علاقتها بالادراكات والادراكات على هذا النحو هى دراكاتى أنا

ملكي، داخلية بالنسبة لى، بمعنى أقوى مما تكونه الصور.

والنوع الثالث من الخيـال هو الفنتازيا المنتحة التى تربط الادراك الكلى بعـلامة ما هى أساساً، لكن ليس حصـراً، علامة لغوية والكلمة ذاتها حـدس ما، وهى فى البداية تكون صوتاً ثم بعد ذلك تكون حدساً بصرياً، لكنها على خلاف الحدوس المألوفة. (وبدرجة أقل تكـون رمزاً) فأن ارتباطها بالادراك لا يدين بشىء لتشابه المضـمون، لكنها تعسفية وارادية على نحو خـالص. فالأنا تؤكد سـيطرتها على الحـدوس عن طريق اختيـار الحدوس التى تربطها بالادراكات، وهى فى العادة تنتجها بنفسها.

(٣) الذاكرة: أخيراً تنجز مع هذه العلامات الحدسية عملية مشابهة لتلك التى أنجزتها عن طريق استـرجاع الحـدوس، وما أنجزه الخـيال مع الصور: بأن تجـعلنا نألف استـخدام علامـة معينة لادراك مـعين، فهـى تقلب حدس العلامـة إلى تمثل كلى أعنى إلى نوع من الكلمات ، فى مـقابل العلامة العـابرة. ويصبح الادراكان: الادراك ونوع الكلمـة، ادراكاً واحداً. ومن هـنا فأن الادراك لا يحتـاج إلى حدس غـير لفظى، اننا مـع اسم الأسد» لا نحتاج إلى حدس بهذا الحيوان، ولا حـتى إلى صورته، بل أن الاسم، إذا ما فهمناه جيداً هواء الوسيط بلا صورة. فنحن نفكر فى الأسـماء وحدها؛ (الموسوعة الجزء الـثالث فقرة رقم ٤٦٢). وعلى هذا النحو تكتمل جوانية «التمثل»، فهو ملكي تماماً.

ثم ينتقل هيجل بعد ذلك إلى التفكيـر والأفكار (الموسوعة فقرات ٤٦٣ ـ ٤٦٨) التى تتميز عن التمثل والادراك، رغم ارتباطها نسقياً بها. والاختلافات هى كما يلى : ـ

(١) الادراك ملكى أنا فى أطواره المبكرة، وهو ذاتى، فى حـين أن التفكيـر والأفكار موضوعية، وغير شخصيـة. غير أن الادراك يقترب من هذه الموضوعية فى طوره الأخير. عندما تتضمن جوانبه الادراك الكاملة تفكك تصويراتى الذاتـية والشخصية. وعندما يصبح الادراك ملكى تماما فأنه يصبح آخر غيرى ـ أى فكرة.

(٢) تتضـمن الادراكات فكراً، لكنها تـختلف عن الأفكار الخـالصـة، مـثل فكرة الكيف، من حـيث أنها تجـريبية أو تصـويرية، حتى إذا لم تـكن بحاجة إلى أى تـصوير ذهنى. وهى ترتبط بالأفكار الخالصة بطريقتيـن متميزتين فهى أولاً تحديدات تجريبية للفكر الخالص، كما هى الحال مثلاً فى ادراك الأحمر فهو تحديد وتخصيص لفكرة الكيف. وهى ثانيـاً: «مجـازات» للأفكار الخالصة كادراكنا لـوجود الله فهو مـجاز لفكرة المطلق[1].

---

(١) قارن موسوعة العلوم الفلسفية ص ٢٦٤ من ترجمتنا العربية (المترجم).

ويعرض الدين بصفة عامة المطلق فى صورة «تمثل». وهو المطلق الذى يعرضه الفن فى صورة حدس، أما الفلسفة فهى تعرضه فى صورة فكر تصورى.

(٣) مضمون ادراك ما معزول عن مضمون الادراكات الأخرى، وهو معطى ومباشر (موسوعة فقرة ٢٠ وفقرة ٤٥٥). ويرتبط الفكر، بالمقابل، بالأفكار الأخرى ويشتق منها. وبهذا المعيار فأن مقولة غير تجريبية من مقولات الفهم، مثل مقولة السببية، سوف تكون مضموناً لادراك ما أكثر مما تكون فكرة، لو أننا اكتسبناها وطبقناها بمعزل عن المقولات الأخرى، وربما ذهب هيجل إلى أن المقولة إذا ما عُزلت عن المقولات الأخرى، فإن من المحتمل أن تكون ارتباطاتها أوثق، من حيث أصلها ومضمونها فى آن معاً، بالحدس والتصوير الحسى. أكثر منها إذا ما كانت فكرة. ومن هنا فأن ادراك السببية سوف يختلف عن فكرة السببية من حيث (٢) و (٣) معاً.

لكن من غير المحتمل أن تكون هذه الاختلافات الثلاثة متحدة ومتوافقة على الدوام، فليست الحدود بين الأفكار والادراكات محددة بوضوح.



للصفة Recht معظم معانى كلمة «الحق» القريبة منها. وهى تعنى فى الأصل «مستقيم»، ثم «صحيح» وبالتالى «قانونى» و«عدل» وهى تعنى من الناحية الأخلاقية «خير». (وهناك تعبير «اليد اليمنى» Right التى يشعر مَنْ يستخدمها أنها اليد الصحيحة. وأصبح المفرد المحايد من Recht اسما هو الحق (das) Recht. وهى يعنى (١) حق، دعوى، استحقاق أو حق شرعى. (٢) عدل (كما هى الحال فى قولنا: «يقيم العدل»، أو «العدل فى جانب فلان» لكنه لا يعنى العدل كفضيلة. (٣) «القانون»، كمبدأ أو القوانين مجتمعة. (كماهى الحال فى قولنا: «القانون الرومانى»، أو «القانون الدولى» ـ لا القوانين الجزئية. وكلمة الحق الألمانية Recht تناظر الكلمة اللاتينية Ius، والكلمة الفرنسية Droit، والايطالية Dirito فى مقابل Lex, Lio, Legge (أى القانون Gestez). لكن لا توجد كلمة انجليزية مفردة تحقق هذه الوظيفة. وتدخل كلمة «الحق Recht» فى تركيبات لغوية عديدة منهما Staatsrecht (أى القانون الدستورى) وكلمة Naturrecht (أى القانون الطبيعى).

واستخدمت كلمة الحق ..Recht فى الفلسفة (مثلاً عند كانط وفشته) لتعنى بصفة عامة المؤسسات والمعايير المشروعة، فى مقابل كلمتى «الأخلاق الفردية»، و«الأخلاق الاجتماعية». ولقد طور «فريز... Fries» الفكرة التى تقول أن الحق لا يهتم إلا بالسلوك الخارجى، فى حين أن الأخلاق تهتم باستعدادات المرء الداخلية. وكثيرًا ما يستخدم هيجل كلمة الحق بهذا المعنى الضيق سواء فى«المدخل الفلسفى» الذى سبق كتاب «فلسفة الحق»، وفى «الموسوعة» الجزء الثالث فقرات ٤٤٨ وما بعدها التى أعقبته. غير أن «الحق» يُستخدم فى «فلسفة الحق» بالمعنى الواسع الذى يشمل «الأخلاق الفردية» (أخلاق الضمير) والأخلاق الاجتماعية جنباً إلى جنب مع تاريخ العالم، كما يستخدمها بالمعنى الضيق الذى يناظر «الحق المجرد». (فقرات ٣٤ ـ ١٠٤): المِلْكية، والعقد، والخطأ، بما فى ذلك: الجريمة والعقاب[1]. وهناك عدة أسباب لذلك : ـ

(١) عند كانط وفشته «الأخلاق الاجتماعية» ترادف «الأخلاق الفردية» ومن ثم فمن المناسب أن تقابل «الحق». إلا أن هيجل أعاد تعريف الأخلاق الاجتماعية لتغطى كثيراً مما

(١) قارن ترجمتنا العربية لكتاب هيجل «أصول فلسفة الحق» من ص ١٨١ إلى ص ٢٥٤ (المترجم).

كان يقع فى السابق تحت عنوان «الحق» كالقوانين بصفة عامة، والقانون الدستورى (حتى فى الموسوعة فأن إقامة العدالة تقع تحت عنوان «الأخلاق الاجتماعية» بدلاً من «الحق» بما هو كذلك، فقرة ٥٢٩ وما بعدها). ومن ثم فلم تعد «الأخلاق الاجتماعية تقابل «الحق» ببساطة. وأصبحت الأخلاق الفردية تقع فى الوسط بين «الحق المجرد» او «الأخلاق الاجتماعية»: الحق المجرد الذى يجسد الحرية في الموضوع الخارجى، يمثل الجانب الموضوعى من الحق، فى حين أن الأخلاق الفردية تمثل الجانب الذاتى، وتجمع «الأخلاق الاجتماعية» بين الذاتية والموضوعية. ومن هنا كان من الطبيعى أن تقع الأخلاق الفردية تحت عنوان «الحق». وفى الجزء الثالث من الموسوعة (فقرة ٤٣٣ وما بعدها) نجد أن تعبير «الروح الموضوعى» يغطى نفس الميدان الذى يشمله «الحق» فى كتابه «أصول فلسفة الحق». غير أن ذلك طبيعى أكثر عندما تتقابل «الروح الموضوعى» (كما هى الحال فى الجزء الثالث من الموسوعة»، وليس فى «فلسفة الحق») مع «الروح الذاتى»، و«الروح المطلق».

(٢) لقد كان هيجل على وعى مستمر بأن كلمة Recht، تعنى «الحق» كما تعنى «القانون»، غير أن الأخلاق الفردية أيضاً تُضفى حقوقاً معينة على الفرد: كحقه، مثلاً، فى أن لا يكون مسئولاً - لا أخلاقياً ولا قانونياً - عن الأفعال التى يقوم بها بلا علم أو معرفة. ويعود إدخال تاريخ العالم فى فلسفة الحق إلى حد ما، إلى واقعه أنه فى تاريخ العالم توجد «محكمة العالم». كما تسرى «روح العالم» و«الحق الأعلى للكل» على العقول القومية المتناهية. (قوة - ٣٤).[١].

(٣) التقابل بين الأخلاق الفردية والحق، يعتمد، إلى حد ما، على الايمان بأنهما يمكن أن يصطدم الواحد منهما بالآخر: فما هو مسموح به قانوناً أو حتى مطلوب: قد يكون غير أخلاقى. غير أن الأخلاق الفردية والحق، فى رأى هيجل، لا يمكن أن يصطدما على نحو مطلق: فالنقد الأخلاقى للتنظيمات الاجتماعية والقانونية القائمة، من النادر أن يكون من الممكن الدفاع عنه أو الاحتفاظ به من الناحية العقلية، وقد يفشل الحق فى أن يكون متصفاً أمام الضمير الأخلاقى للمواطنين، وقد يكون معيباً وناقصاً من

(١) يقول هيجل: «مبادئ» روح كل شعب قاصرة عليه تماماً على اعتبار جزئيتها، لأنها تستمد من هذه الجزئية. بما هي أفراد لهم وجود متعين تحققها الموضوعي، ووعيها بذاتها. وفضلاً عن ذلك فأن أعمالهم ومصائرهم في علاقاتهم المتبادلة بعضهم ببعض هو جدل هذه الأرواح بوصفها تناهياً، ومنه يظهر الروح الكلي. أي روح العالم، متحرراً من كل قيد، متجلياً ذاته كشيء يمارس حقه - وحقه هو أعلى الاطلاق - على هذه العقول المتناهية في تاريخ العالم الذي هو محكمة العالم «فلسفة الحق ص ٥٩٩ من ترجمتنا العربية (المترجم).

جوانب أخرى. غير أن هذه العيوب تتضح وتتميز لا عن طريق الضمير الأخلاقى للفرد، وانما عن طريق فحص العقلانية الكامنة فى الحق ذاته. ومن هنا فأن «فلسفة الحق» تستهدف وضع حد لمزاعم الأخلاق الفردية، وأن تجعلها تتكامل مع نسق الحق.

(٤) الحق المجرد ـ فى مقابل الأخلاق الفردية ـ هو موضوعى نسبياً. لكنه كذلك يطور الفرد ليصبح شخصاً واعياً بنفسه. والحق، والأخلاق الاجتماعية. كالأخلاق الفردية، لا تنظم، ببساطة، السلوك الخارجى للأفراد الذين تشكلوا، بالفعل، تشكلاً تاماً كموجودات بشرية. ومن ثم فقد كان فشته مخطئاً عندما ذهب فى كتابه «أسس الحق الطبيعى» إلى أن الحق يتضمن الإكراه، فى حين أن «الأخلاق» لا تستلزم ذلك. فالحق ـ مثل الأخلاق ـ يتطلب اذعان الفرد وحمايته بأن يشكله فى أغراضه. ومن هنا كان«الحق» و«الأخلاق الفردية» والأخلاق الاجتماعية هى أطوار فى مشروع واحد.

مصطلح «الحق الطبيعى» (أدخله ليبنتز ترجمة للمصطلح اللاتينى Ius naturale ـ فى مقابل الحق الوضعى) وهو يَرد فى عنوان «فلسفة الحق» وفى بحثه عن «القانون الطبيعى»، غير أن هيجل يرفض النظرة التى ترتبط عادة بالمصطلح، أعنى أن للناس حقوقاً معينة، وأنه ينبغى أن يحكموا طبقاً لقوانين معينة، تستقل استقلالاً تاماً عن الحقوق التى تلائمهم ـ ويمكن أن تكون فى تعارض تام مع هذه الحقوق. والطرق التى تحكم بها المجتمعات الموجودة بالفعل. وكان يتعاطف أكثر مع وجهة النظر التى انحدرت من أرسطو وتقول أن هناك مبادىء عامة معينة يمكن أن نستمدها من فحصنا للإنسان بوصفه موجوداً اجتماعياً، وأنه وعلى الرغم من أن هذه المبادىء فى الجانب الأعظم منها تكمن خلف التنظيمات السياسية والاجتماعية القائمة، فأنه يمكن استخدامها للتقييم والاصلاح الدافع للمجتمع. لكنه يفرق بين هذه النظرة وبين «الحق الطبيعى» بما هو كذلك. وهو يذهب فى الجزء الثالث من الموسوعة (فقرة ٥٠٢) إلى أن الحق الطبيعى يشير بطريقة غامضة إلى وجهتين من النظر تتضمنان معنيين متميزين عن «الطبيعة».

(١) إذا كانت «الطبيعة» تستخدم فى مقابل «الروحى»، و«الاجتماعى»، فأن «الحق الطبيعى» هو الحق الذى نصل إليه فى «حالة الطبيعة». وعندئذ فأن المجتمع المدنى والدولة يقتضيان تقييد حريتنا وحقوقنا الطبيعية.

غير أن هيجل يذهب إلى أن «الحق» و«الحقوق» لا نصل إليهما إلا فى المجتمع، لأن«حالة الطبيعة» هى حالة العنف وارتكاب الخطأ.

(٢) إذا استخدمت كلمة «الطبيعة» على أنها جوهر الحق وماهيته، فأن الحق الطبيعى يكون فى هذه الحالة هو الحق على نحو ما تحدده الفكرة الشاملة عن الحق. والحق الطبيعى فى هذه الحالة لن يكون طبيعياً بالمعنى الموجود فى رقم (١)، بل سيكون حقاً اجتماعياً يقوم على أساس «الشخصية الحرة». والنظرية الثانية هى نظرية هيجل الخاصة. لكن حتى لو كان الحق هو حق الشخصية الحرة، فأنه نتاج تاريخى للامبراطورية الرومانية وهو لم يتحقق فى كل زمان ومكان، لم يتحقق فى اليونان القديمة مثلاً. ومن هنا فأن هيجل يرفض النظرية الأولى لا فقط بسبب ارتباطها بحالة الطبيعة المختلفة بل أيضاً بسبب المبالغة فى تقديرها للارادة الجزئية للفرد. فالحرية لا تعتمد فقط على أن تكون حراً فى أن تفعل ما تشاء، بل فى أن تكون موجوداً بشرياً متطوراً تطوراً كاملاً.

للأفراد فى الدولة الحديثة حقوق معينة «مجردة» أو «صورية» لا يمكن أن تغترب ولا تنتزع أو تنتهك فهى حقوق تكوّن شخصيتى مثل حقى فى أن لا أكون عبداً أو أستعبد، وأن تكون لى ملكية خاصة[١]. فمثل هذه الحقوق لا ينبغى أن ينتهكها الأشخاص الآخرون. لكن لما كان الحق المجرد هو أدنى أطوار الحق الثلاثة، فأن الحقوق المجردة ليست محصنّة ضد تدخل المجالات الأعلى مثل: الأخلاق الفردية، والأخلاق الاجتماعية. فالشخص الذى تكون حياته فى خطر مباشر له الحق فى ملكية الشخص الآخر، وإذا ما سرقها «فسوف يكون من الخطأ أن نعالج فعله على أنه سرقة عادية»[٢] ويترك هيجل المسألة غير واضحة فيما إذا كان حق السارق هو حق أخلاقى فحسب أم أنه (أو ينبغى أن يكون) حق مشروع بالقوة. لكن للمدين حقاً مشروعاً (فى رأى هيجل ـ وهذا صحيح) كما أن له حقاً أخلاقياً ـ أن يحتفظ بممتلكات الدائن ما دام بحاجة لأن يعيش عليها[٣].

---

(١) يقول هيجل: «أن الحق الخاص بشيء لا يقبل ـ من حيث ماهيته ـ التنازل أو الاغتراب، فهو لا يسقط بالتقادم، ما دام الفعل الذي أمتلك بواسطته شخصيتي وماهيتي الجوهرية... الخ». فلسفة الحق ص ٢٢٣ من ترجمتنا العربية (المترجم).

(٢) «للحياة بوصفها المجموع الكلي للغايات حق ضد الحق المجرد. فلو كانت سرقة الخبز مثلاً، تدل على أن هناك مجاعة، فأنه من الصواب بالطبع أن نقول عن هذا الفعل أنه اعتداء على ملكية شخص ما، لكن سوف يكون من الخطأ أن نعالج هذا السلوك على أنه سرقة عادية. أن رفض السماح لرجل يحدق الخطر بحياته أن يتخذ مثل هذه الخطوات للمحافظة على ذاته، لابد أن يعني أننا نصفه بأنه بغير حقوق، فمادام سيحرم من حياته فأن حريته سوف تلغي تماما... الخ». فلسفة الحق ص ٣٧٠ ـ ٣٧١ من ترجمتنا العربية (المترجم).

(٣) «يسمح للمدين بالاحتفاظ بأدواته وآلات حرثه، وملابسه. وباختصار يسمح له بالاحتفاظ بثروته. أعني ملكية الدائن بمقدار ما يُنظر إليها على أنها لازمة وضرورية لكي يواصل حياته. وأعني بالطبع ليواصل معيشته في مستواه الاجتماعي الخاص» فلسفة الحق ص ٢٨٦ من ترجمتنا العربية (المترجم).

وللدولة فى حالة الحرب أن تطلب عن مواطنيها التضحية بأرواحهم وممتلكاتهم[١]. وليس المبرر هو أن التضحية بحقوق بعض الأفراد مطلوبة للمحافظة على حقوق أفراد آخرين. لأن الغرض الرئيسى للدولة لا يكمن فى رأى هيجل فى المحافظة على الحقوق المجردة لمواطنيها (كالملكية مثلاً). لكن ما دام المواطنون فى الدولة لابد أن يكونوا هم أنفسهم أشخاصاً أيضاً (وما دام الإنسان حرًا أساساً)، فأن هناك قيوداً على حق الدولة فى انتهاك أو إزالة الحقوق المجردة. فلا ينبغى لها أن تستعبد ـ أو تسمح باستعباد مواطنيها (أو أى موجود بشرى آخر)[٢].

فى دائرة الحق المجرد لا تستلزم حيازة الحقوق أية واجبات، إلاواجب احترام حقوق الآخرين، فى حين أنه لا يكون للمرء فى الحياة الأخلاقية حقوق إلا بمقدار ما يكون له من واجبات، والعكس صحيح أيضاً .

▪▪▪

---

(١) ناقش هيجل هذا الموضوع فى الفقرة رقم ٣٢٤ من فلسفة الحق وهو يرى أن تضحية الأفراد بحياتهم وممتلكاتهم فى حالة الحرب هو لحظة إيجابية تؤدى إلى استقلال الدولة وسيادتها بتقبل المخاطرة والتضحية، وفضلاً عن ذلك فأن الحرب تعالج تفاهة الخبرات الزمانية والأشياء العابدة .. الخ قارن ترجمتنا العربية ص ٥٨٨ ـ ٥٨٩ (المترجم).

(٢) يقول هيجل : «فى هذه الهوية بين الإرادة الكلية، والإرادة الجزئية يلتحم الحق والواجب. والإنسان فى دائرة النظام الأخلاقى له حقوق بمقدار ما عليه من واجبات. وعليه واجبات بمقدار ما له من حقوق ... الخ «فلسفة الحق» ص ٤٠٥ من ترجمتنا العربية (المترجم).


محمد خطاب



مذهب الشك. Scepticism and
والمذهب الرواقى.. Stoicism

الرواقية، والأبيقورية، ومذهب الشك هى فى رأى هيجل التيارات الفلسفية الرئيسية الثلاثة فى اليونان فى الفترة فيما بين أرسطو وأفلاطون المحدثة. وهو يدرس الأبيقورية فى كتابه "محاضرات فى تاريخ الفلسفة" لكنه ينظر إليها على أنها نظرية حسية شهوانية غير فلسفية. أدنى من الرواقية ومذهب الشك ولهذا السبب فإنها لا تظهر فى كتابه "ظاهريات الروح" (الكتاب الرابع B) حيث نجد الرواقية ومذهب الشك يعقبان الفرعى الشقى (مسيحية العصر الوسيط). (ولقد حاول كارل ماركس أن ينصف أبيقور من ظلم هيجل فى رسالة الدكتوراه التى أعدها بعنوان "الاختلافات بين الفلسفات الطبيعية عند ديمقرايطس وأبيقور" عام ١٨٤١).

ولقد تأسست الرواقية أو أهل الرواق Stoa على يد "زينون الكتيومى" (فى قبرص) عام ٣٠٠ قبل الميلاد[١] وجاء اسمها من كلمة الرواق Stoa نسبة إلى "الرواق المنقوش[٢]" فى أثينا حيث كان زينون يلقى محاضراته. واستمرت هذه المدرسة عدة قرون،

---

(١) "الرواقية لفظ يطلق على المدرسة الفلسفية الكبيرة التى أنشأها زينون الكتيومى بمدينة أثينا فى أوائل القرن الثالث قبل الميلاد .. إلخ" د. عثمان أمين الرواقية ص٦ طبعة عام ١٩٥٩ . (المترجم).

(٢) "كانت أعمدته مزدانة بنقوش من ريشة الرسام "بوروليجنوط" وهو رسام يونانى عاش قبل الميلاد، ونقش رسومًا كثيرة فى أثينا وغيرها من المدن اليونانية" د. عثمان أمين "الفلسفة الرواقية" مكتبة النهضة المصرية ـ الطبعة الثانية عام ١٩٥٩ ص ٧ (المترجم).

ويقع تاريخها في ثلاثة عصور: الرواقية القديمة (لاسيما رواقية زينون، وكليانتس، وكروسبوس)[١] ـ الرواقية الوسطى (لاسيما عند بنايتوس وبوزيدينوس)[٢] ـ والرواقية المتأخرة (أو الحديثة) (لاسيما عند سينكا، وابيكتيتوس، ومارتس أورليوس)[٣]. وكان هيجل على علم أكثر بالرواقية المتأخرة. نظرًا لأن كمية كبيرة من مؤلفاتها قد بقيت، في حين أنه لم يعرف رواقية العصور المبكرة إلا من خلال الرواة والشذرات المقتبسة. وقد كان معجبًا إعجابًا كثيرًا من أن أحد الرواقيين وهو ابيكتيتوس كان عبدًا محررًا (أعنى عبدًا معتقًا) في حين أن شخصية رواقية أخرى هي ماركوس أورليوس كان امبراطورًا (أي سيدًا).

وكان الرواقيون يؤمنون أن العالم يحكمه اللوجوس Logos أو العقل المتغلغل فيه على نحو شامل. ووحدوا بين "اللوجوس" وبين نار بالغة النقاء موجودة في كل شئ ولكن في صورة أشد وضاعة. (ولقد اعتقد معظم الرواقيين في الاحتراق العام للعالم، ثم ينشأ بعد ذلك عالم جديد).

والنفس العاقلة عند الإنسان هي قبس من اللوجوس الإلهي، وهي لذلك تستطيع أن تتعرف على الغرض الإلهي وتتوافق معه. وتكمن الفضيلة والسعادة، فقط في مثل هذا التوافق. (وكل شئ آخر كالصحة والثروة... الخ) لا أهمية لها "وهي محايدة" ليست خيرًا ولا شرًا. وهدف الحياة هو بلوغ تلك الحالة الذهنية المسماة "الأباثيا... Apathia"[٤] (وهي التحرر من الانفعال، والهدوء ورباطة الجأش) وبذلك يعيش "على وفاق مع الطبيعة". (غير أن هذه المبادئ لم تمنع الرواقيين من تقلد أعلى المناصب. وكثيراً ما تخيلوا

---

(١) امتدت من سنة ٣٢٢ إلى سنة ٢٠٤ قبل الميلاد ـ المرجع السابق ص٣٣. (المترجم).

(٢) ومدتها القرنان الثاني والأول قبل الميلاد ـ المرجع السابق في نفس الصفحة. (المترجم).

(٣) تمتد من القرن الأول قبل الميلاد، وتظل قائمة حتى الوقت الذى اغلقت فيه المدارس اليونانية عام ٥٢٩ بعد الميلاد ـ المرجع السابق ص٣٤. (المترجم).

(٤) الأباثيا Apathia هي حالة من اللامبالاة، والجمود أو الثبات الروحى (التبلد) لا تتدخل فيها الاحاسيس في نشاط الذهن، وقد وصف استاذنا الدكتور عثمان أمين الحكيم الرواقي وصفاً جامعاً بقوله : انه شخص لا سلطان للأهواء والانفعالات علي نفسه ... لا يحس ألماً، ولا يستشعر شجناً، ولا يعرف هماً، ولا يساور قلبه وجل ولا أسف ولا رجاء. هو الغني من غير مال، والملك من غير مملكة، يعيش بالاجمال في أكمل سعادة ... فهو غني، حر ، جميل، في وقت واحد" الفلسفة الرواقية ص ٢١٢ (المترجم).

أنفسهم ممثلين يقفون على مسافة من الدور الذى لم يكن لهم فيه نتائج مؤثرة). وعلى الرغم من أن هدف الرواقية اليونانية كان هدفاً أخلاقياً اساساً، فانهم أقاموا الأخلاق على أساس الميتافيزيقيا، والمنطق، والفزياء، والابستمولوجيا. (فكرة «معيار» الحقيقة مستمدة من المذهب الرواقى). غير أن هذه المجالات أهملت فى عصر الامبراطورية عندما أصبحت الرواقية ديانة بقدر ما هى فلسفة.

ويظهرنا هيجل فى كتابه «محاضرات فى تاريخ الفلسفة» على معرفة واسعة بالجوانب العقلية فى الفلسفة الرواقية، لكنه يركز فى «ظاهريات الروح» على محاولة الرواقية التعامل مع العالم الخارجى على أساس الانسحاب الباطنى. ولقد أثَّرت الأخلاق الرواقية تأثيراً متصلاً فى المفكرين المتأخرين، بما فى ذلك هيجل نفسه (رغم انتقاداته لهم). ففكرته - مثلاً - التى تقول أن الواقعى عقلى مدينة بالكثير للرواقية أكثر مما هى مدينة للمذهب المحافظ الساذج. غير أن المعتقدات التى عبَّر عنها فى «محاضرات فى فلسفة التاريخ» التى تقول أن التاريخ هو مشهد من الانفعالات الطاغية "وأنه لا شىء عظيم قد تمَّ انجازه فى العالم بدون انفعالات طاغية" - تتضمن نقداً لنظرية "الأباثيا".

أما مذهب الشك عند اليونان Scepticism (وقد جاءت من كلمة Skepsis التى تعنى "يبحث، يتحرى" وليس "يشك أو لا يؤمن") - فله أيضاً تاريخ طويل معاصر، تقريباً. لتاريخ الرواقية. وتستمد حركة الشك أصولها من "بيرون الأيلى Pyrrho of Elis" فى القرن الرابع قبل الميلاد، المصدر الرئيسى لهذا المذهب هو مؤلفات سكستوس امبريكوس Sextus Empiricus . وهو حكيم يونانى وشاك من القرن الثالث بعد الميلاد. وقد دافع الشكاك عن البحث غير الدجماطيقى .. Skepsis، وعن "تعليق الحكم Epoché (الابوخيا) فى معارضة دجماطيقية الأفلاطونية والرواقية. اذ تؤدى "الابوخيا" - فى رأيهم - إلى الهدوء والسكينة[1] . (كان مذهب الشك فى عصر هيجل لا يزال يتقابل بالتعارض مع الدجماطيقية، لكن كثيراً ما كان مذهب النقد لا سيما فى الكانطية يظهر كبديل ثالث). وفى القرن الثالث قبل الميلاد تحولت الأكاديمية التى أسسها أفلاطون - تحت رئاسة

(١) يقال في تفسير "الابوخيا" أننا نحس مثلاً بالعسل حلو المذاق ولكننا نمتنع عن الحكم على العسل بأنه حلو المذاق، أو أننا نحس بالنار ساخنة، ولكننا لا نحكم على النار بأنها ساخنة. ومن هنا تنتهى "الابوخيا" الى الصمت المطلق Aphasia راجع د. أميرة مطر "الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها". دار المعارف بمصر عام ١٩٨٨ ص ٣٨٧ (المترجم).

أركسيلاوس - إلى اعتناق مذهب الشك ودافعت عنه لمدة قرنين من الزمان، وأنتجت شكاكاً لامعين من أمثال: كارنيادس[1]، وأناسيداموس - الذى ثار ضد ما اعتقد أنه بقايا دجماطيقية فى الأكاديمية. ولقد كانت هناك محاولات فى العالم القديم حول علاقة الشك فى "البيرونية" والشك فى الأكاديمية (ولقد عالج هيجل فى كتابه "تاريخ الفلسفة" الأكاديمية الجديدة، ومذهب الشك منفصلين، لكن على التتالى). ولقد ظهر مذهب الشك القديم الى النور من جديد فى القرن السادس عشر، وكان له تأثير كبير على "مونتى"، و"بسكال" و"بايل" ...الخ.

ويقال أن : "أناسيداموس" هو الذى صاغ الحجج العشر للشك التى تستغل التباين بين الظواهر، وهى تعتمد على :

(١) أنواع الحيوان.

(٢) الفرد البشرى.

(٣) الحس أو أعضاء الحس (البصر أو اللمس مثلاً،[2]).

(٤) الظروف (السكر والعربدة، أو الرزانة والاعتدال)[3].

(٥) وضع الشىء (داخل الماء أو خارجة)[4].

(٦) امتزاج الموضوع (تشويه الموضوع من خلال الوسط الذى ندركه فيه، كالهواء البارد أو الساخن الذى يوجد فيه)[5].

---

(١) من طريف ما يروى عن كاردنيادس (٢١٣-١٢٨ ق.م.) أنه خطب ذات مرة وعرض مذهبه فى خطبتين قدّم فى الأولى حججاً مؤيده للأخلاق ثم فنّد فى الثانية ما سبق أن أورده فى الأولى. فلقى من الجمهور اعجاباً عظيماً فطالب "كاتو" - الذي كان رقيباً على الثقافة الرومانية - بإبعاده خوفاً على التقاليد والأخلاق ! "قارن د. أميرة مطر "الفلسفة اليونانية ص ٣٩١ (المترجم).

(٢) الحواس تتعارض بإزاء الشيء الواحد: فالبصر يدرك بروزاً فى الصورة، واللمس يدركها مسطحة... وماء المطر مفيد للعين ضار للرئة ... وهكذا ترانا ندرك ظواهر متباينة لا حقائق (المترجم).

(٣) الحجة الرابعة ان ادراك الحس الواحد يختلف باختلاف الظروف من سن وصحة ومرض : فالعسل يبدو مراً فى حالة الحمى. وتبدو الأشياء صفراء للمصاب باليرقان ... الخ (المترجم).

(٤) تعتمد الحجة الخامسة على الأوضاع والمسافات للأشياء المدركة، فالسفينة البعيدة تبدو صغيرة وثابتة. وضوء المصباح يبدو هزيلاً في الشمس ساطعاً فى الضوء: فكيف نعرف الاشياء بغض النظر عن المكان الذي تشغله والمسافات التي تفصلنا عنه ؟ (المترجم).

(٥) تعتمد الحجة السادسة على أن الأشياء تبدو لنا مختلفة حسب ما تمتزج به أو تتحد به من هواء أو حرارة أو ضوء، أو برد أو حركة فلون الوجه يختلف فى الحر وفي البرد. ويختلف الصوت فى الهواء الضعيف أو الكثيف (المترجم).

(٧) كميـة الشيء (فقليل من بُرادة الفضة تبـدو سوداء فى حين أن الكثير منها يبدو أبيض)[١].

(٨) النسبية (فالفيل الوليد يبدو صغيراً بالنسبة الأفيال الكبيرة، لكنه يبدو كبيراً بالنسبة للحيوانات الأخرى)[٢].

(٩) تكرار لقاءات المـرء بالشيء (فمثـلاً عندما يشـعر المرء بالزلزال لأول مـرة يجده مخيفاً ورهيباً أكثر ممنْ اعتاد عليه)[٣].

(١٠) أسلوب الحياة الـتى يعيشها المرء، والعـادات والقوانين، ومعتـقداته الأسطورية والدجماطيقة [٤]. وحجة الشكاك فى جميع الحالات هى من النوع التالى:

(١) يبدو الشيء أحـمر بالنسبـة لشخص ما فـى مجموعـة من الظروف، لكن يكون أخضر فى ظروف أخرى.

(٢) الشيء لا يمكن أن يكون أحمر وأخضر فى آن معاً.

(٣) ليس هناك مبرر لتـفضيل مظهر على مظهر آخر. (وذلك هو التكـافؤ أو التعادل فى قوة التأثير).

(٤) أننا لا نسـتطيع أن نؤكد أن الشيء أحـمر أو أخـضـر، ولهذا فـإن علينا تعليق الحكم.

ثم أضاف "أجريبا" بعد ذلك خمس حجج:

(١) فى كل من الفلسفـة والحياة المألوفة منازعـات، وليس ثمة ما يبرر تفـضيل رأى على آخر.

(٢) البـرهان الذى يقدَّم لرأى مـا يحـتاج هو نفسه إلـى برهان آخر، وهكذا نعـود القهقرى إلى ما لا نهاية.

---

(١) تبدوا لنا الأشياء مختلفة حسب الكمية فحبة الرمل تبدو خشنة بينما كومة الرمل تبدو رخوة، والنبيذ يقوينا إذا ما تعاطيناه باعتدال . ويضعفنا إذا أسرفنا فى تناوله (المترجم).

(٢) كل شيء نسـبي بالاضافـة إلى الأشياء المدركة، والى الشخص المدرك فالشيء ليس إلى اليـمين أو اليسار، إلى أعلى أو إلى أُسفل بنفسه، بل بالنسبة إلى شيء آخر، وكذلك الكبير والصغير، والاب والأبن (المترجم).

(٣) تبدو لنا الأشيـاء مختلفة على حسب المألوف والنادر. فـالنجم المذنب يدهشنا لندرته. ولولا أننا نرى الشمس كل يوم لكانت تبدو مخيفة (المترجم).

(٤) اختلاف العادات والقوانين والآراء : فالمصريون يحنطون الموتى. والرومان يحرقونهم. وبعض الشعوب تلقيهم في المستنقعات، ويجيز الفرس زواج الأبناء من أمـهاتهم، ويجيز المصريون زواج الأخوة من أخواتهم. ويحظر القانون اليوناني كل ذلك (المترجم).

(٣) يظهر الشيء وفى علاقته بالذات، وفى ظروف أخرى يكون علينا أن نعلّق الحكم عما هو هذا الشيء فى ذاته.

(٤) يتجنب الدجماطيقيون التقهقر اللامتناهى بافتراضهم لغرض ما (أو عن طريق افتراض سابق).

(٥) كثيراً ما ينطوى إستدلالهم على حلقة مفرغة، عندما تتطلب النظريتان البرهان على الأخرى (الحجة المتبادلة).

وتلخص الحجة الأولى والثالثة، الحجج العشر الأصلية. أما الحجج الثانية والرابعة والخامسة فهى موجهة ضد الدجماطيقية الفلسفية؛ ضد نظرية أرسطو التى تقول أن هناك بديهيات مباشرة لا تحتاج إلى برهان.

ولقد درس هيجل مذهب الشك اليونانى بعناية لاسيما فى نقده لـ "شولتسه" لاسيما فى المجلة النقدية للفلسفة. وهو فى هذا المقال - ثم بعد ذلك - ينظر إلى الشك القديم على أنه أعلى من الشك الحديث (شك هيوم، وشولتسه مثلاً) بسبب أنه أساساً، شكىٌ أكثر. فالشكاك المحدثون قد شكوا فى الفلسفة بصفة خاصة، وفى تطبيق الأفكار على الظواهر الحسية، وكذلك فى معتقدات الحس المشترك. ولقد نظر هيجل إليهم على أنهم حلفاء له فى هجومه على فلاسفة الحس المشترك من أمثال "كروج" الذى كان يلجأ إلى "وقائع الوعى". ومن هنا فإن هيجل يفضل الحجج العشر على حجج "أجريبا" الخمس، وذلك لأن الحجج العشر كانت تستهدف "الحس المشترك"، فى حين أن الحجج الخمس كانت تستهدف الهجوم على الفلسفة. (كانت هناك محاولات ملحوظة حول مجال الشك القديم، وما إذا كان - أو بعض الفرق فيه - يستهدف الهجوم على المعتقدات الفلسفية وحدها، أو أنه يهاجم أيضاً المعتقدات التى تتطلبها الحياة اليومية).

ولقد تأثر هيجل بمذهب الشك على مستويات مختلفة:

(١) تفسيره لموضوعات جزئية (كالسببية، والشيء، ومعيار الحقيقية ... الخ) كثيراً ما تدين بوجودها لسكتسوس امبريكوس بقدر ما تدين للفلاسفة المحدثين.

(٢) مذهب الشك هو صورة من صور الوعى فى "ظاهريات الروح" التى أدرك فيها هيجل الهدف العملى - أكثر من الهدف النظرى الخالص - لمذهب الشك القديم الذى وصل إلى الهدوء والسكينة عن طريق "الابوخيا" (أو تعليق الحكم) واعتراضاته على

مذهب الشك فى "ظاهريات الروح" ليست مفروضة بالقوة. فالشكاك - مثل الرواقيين - كان لديهم خمسمائة عام للتفكير فى اجابات على الاعتراضات التى وجهت اليهم.

(٣) كان هيجل ينظر إلى سير فكره الخاص على أنه شكىٌ فيما يتعلق بأشكال الوعى (بما فى ذلك التعين الحسى)، وتحديد الفكر (بما فى ذلك الفلسفات الأخرى) فى آن معاً. غير أن شكه ينطوى على تعليق الحكم فيما يتعلق بالوضع. إلا أن سلبه، سلب يؤدى إلى اثبات جديد للوضع، ومسار فكر هيجل معقد من واقعة أن شكه (مثل شك بعض اليونانين القدماء) يمتد إلى قوانين المنطق فى حين أن رفضه للوضع يعتمد، فى العادة، على ما ينطوى عليه هذا الوضع من تناقض.

(٤) لقد حاول هيجل أيضاً أن يعزز مذهبه ضد الهجمات الشكية، على أساس حجج أجريبا الخمس بصفة خاصة، وكان دفاعه يتضمن ما يأتى :

(أ) ان فلسفته لا تتنازع مع فلسفات أخرى متميزة عنها ومتعارضة معها؛ وإنما هى ترفع - ومن ثم تشمل - الفلسفات الأخرى. ورده على أية محاولة معارضة وجهة نظر أخرى لفكرته الخاص هو "لقد سبق أن قلتُ ذلك بالفعل". (ضد الحجة رقم «١»).

(ب) لقد كان هيجل يراقب «الشىء ذاته فحسب»، أعنى أشكال الوعى، وصور الفكر... الخ. تطور نفسها، وتنقد نفسها، دون أى تدخل منه . (ضد الحجة رقم «٢»).

(جـ) وهكذا نعثر على معيار الحقيقة (الذى هو عند الفيلسوف الشاك موضع خلاف ونزاع شأن كل شىء آخر) وينطبق على نفسه بواسطة أشكال الوعى ...الخ، لا بواسطة هيجل نفسه.

(د) توضح الافتراضات السابقة لكنها تُرفع فى حركة دائرية للمذهب، والمذهب لا يستدل فى دائرة عن عالم ساكن متميز عن ذاته، ولكنه يتبع الحركة الدائرية للعالم ذاته. ومن ثم فهو ينطوى فى آن معاً على الافتراض والدائرية، لكنه لا يتضمن التقهقر اللامتناهى (ضد «٢» و«٣» و«٤»).

ويفرق هيجل بين مذهب الشك (لاسيما الشك الديكارتى) وبين الريبة Zweifel المأخوذة من كلمة Zewi (اثنان)، وتتضمن ارتباطاً متواصلاً بالمعتقدات التى يرتاب فيها المرء ويأمل أن يتستعيد ثقته بها. والارتياب الشكى هو بالأحرى يأس وقنوط وتخلى عن الوضع الذى نرتاب فيه.

الكلمـة الألمانية Wissenschaft مأخـوذة من كلمة Wissen (التى تعنى "المعـرفة"). لكنها استخـدمت منذ القرنين السادس عشر والسابع عشـر لتعنى الكلمة اللاتينية Scientia التى تدل على (أ) "العلم"، و"المعـرفة المنظمة المتـرابطة"، و"نشاط اكـتساب المعـرفة". وهى تنطبق على العلوم الطبيعية. لكنها ترتبط باحكام أقل مما ترتبط كلمة "العلم" بالعلوم الطبيعية ومناهجـها، ومن هنا فإن كلمة Wissenschaft تنطبق الآن بطريقة فضفـاضة أكثر من كلمة "العلم" على الدراسة النسقية: للفن، والدين، والتاريخ، والأخلاق... الخ (أما كلمة Geistewissenschaft فقد ظهرت بعد هيجل ترجمة لمصطلح "العلم الأخلاقى" عند جون ستـيوارت مل[1]. ومن ثم كان من الطبيعى النظر إلى الفلسفـة بما أنها نسقية، على أنها Wissenschaft.

أما كلمة النسق System (أو المذهب) فقد جاءت من الكلمة اليونانية Systemà (التى تعنى كلاً متناسقاً مؤلفا من أجزاء متعددة) التى جاءت بدورها من كلمة Symistanai (التى تعنى يضع معاً، يؤلف ... من Sun "مع، معاً"، و histanai ـ يضع، يرص) ويعرّفها فولف بأنهـا: "مجموعة من الحـقائق التى يرتبط بعضهـا ببعض، كما ترتبـط بمبادئها". ونظر كانط إلى "النسق" بطريقة أكثـر أصالة فربطه باحكام بكلمة Wissenschaft (أى فن مثل علم الكيمياء يمكن أيضاً فى رأى كانط، أن يكون نسقياً، وان كان عملياً فى حين أن كلمـة Wissenschaft نظرية). والنسـق عند كانط هو "وحدة المعـارف المتعددة التى تندرج تحت فكرة ما.

والفكرة هى تصور عقلى لصورة الكلي، بمقدار ما يحدد التصور بطريقة قبلية Apriori كلاً من مـجال الكل ومكانـة الأجزاء من حيث عـلاقتـها بعـضهـا ببعض ("نقد الـعقل الخالص" B860, B832)، والنسق يحكمه غرض متـضمَّن فى تصوره، وهو كل متناسق، وليس تجميعـاً لأجزاء ترتبط ارتباطاً خارجياً، ولا يمكـن للأجزاء أن تُضاف أو تحذف دون أن تفسد النسق، لكنها يمكن أن تنمو عضوياً. على نحو ما ينمو الكائن الحى.

---

(١) وهى تعنى أيضاً "العلوم الإنسـانية" بصفة عامة أو المعرفة الروحية في مقابل معرفة الطبيعة (المترجم).

ويشارك هيجل فى هذه الفكرة عن النسق وارتباطه بكلمة Wissenschaft . ومنذ سنوات "يينا" وهو يؤمن أن الفلسفة لابد أن تكون نسقية وعلمية رغم انتقاداته للشكلية Formalismus : أى تطبيق مخططات مجردة مصطنعة وغير مناسبة على المادة التجريبية ("ظاهريات الروح" التصديز)، والمذاهب المعارضة مثل مذهب اسبنوزا الذى يسير من افتراضات سابقة ويبدأ بالتعريفات والبديهيات. وهو يقدم لنا فى الموسوعة سببين لماذا تكون الفلسفة التى بدون نسق غير علمية تماماً:

<u>السبب الأول</u> : أن موضوع الفلسفة، الفكرة أو المطلق ـ يشكل هو نفسه نسقاً: "لأن الحقيقة ذاتها عينية، بمعنى أنها فى الوقت الذى تقدم لنا فيه مبدأ الوحدة ورباطها، فإنها كذلك تحتوى بداخلها على مصدر التطور..."(١). والنظرة السليمة للفلسفة لابد أن تجعلها تعكس بنيتها. (ليس النسق عند هيجل، كما يوحى اشتقاق الكلمة : ان يضع معاً "بواسطة الفيلسوف : بل يكشف ما فى داخله من ارتباطات ذاتية متبادلة. وهو "لايضع معاً" إلا ما كان منفصلاً عن طريق المفكرين السابقين أو عن طريق الثقافة).

<u>السبب الثانى</u> : أن النسق العلمى يضمن أن ما يختاره المرء لكى يدرسه وما يزعمه عنه تعبر عن أمور أكثر من المزاج الشخصى: "ان حقائق الفلسفة لن يكون لها قيمة إذا ما صرفنا النظر عن الاعتماد المتبادل والوحدة العضوية فى النسق، ولا بد فى هذه الحالة أن تعالج بوصفها افتراضات سابقة لا أساس لها، أو أنها مجموعة من الاقتناعات الشخصية"(٢). ومن هنا فقد رفض هيجل وجهة نظر "فشته" يقول: "ان نوع الفلسفة الذى يختاره المرء يتوقف على نوع الشخص الذى يختار. ذلك لأن النسق (أو المذهب) الفلسفى ليس قطعة ميتة من الأثاثى يمكن أن نقبلها أو نرفضها كما نشاء. بل ان روح الشخص الذى يعتنق هذا المذهب هى التى تبعث فيه الحياة" (انظر المقدمة الأولى لكتاب فشته "علم المعرفة" عام ١٧٩٤). غير أن النسق أو العلم ـ فى رأى هيجل ـ يستبعدان هذه العوامل الشخصية.

الحقائق الشخصية فى اختيار النسق (أو المذهب الفلسفى) يستبعدها أيضاً ـ فى رأى هيجل ـ واقعة أن نسق <u>الفلسفة</u> ليس نسقاً أو مذهباً بين عدة مذاهب بديلة، وان كلمة النسق لا تشير إلى الفلسفة ذات المبدأ الضيق المتميز عن غيره، بل على العكس : ان

---

(١) "موسوعة العلوم الفلسفية" ص ٧٣ من ترجمتنا العربية (المترجم).

(٢) "موسوعة العلوم الفلسفية" ص ٧٣ من ترجمتنا العربية (المترجم).

الفلسفة الأصلية الحقة هى التى تجعل من النسق مبدأ يشمل جميع المبادئ الجزئية الأخرى(١). (هناك عصور ظهرت فيها فلسفات متعددة ومتميزة جسّدت مبادئ متميزة مثل: الرواقية والأبيقورية، ومذهب الشك ـ فى الحقبة اليونانية التى أعقبت أرسطو ـ غير أن مثل هذا الوضع غير مقنع فلسفياً، وهو ينحل فى فلسفة تشمل جميع هذه المبادئ).

كثيراً ما يتحدث هيجل عن الفلسفة ـ لاسيما فلسفته هو ـ على أنها "العلم" مما يبدو معه أنه يعنى أنه لا يوجد سوى علم واحد فقط. والسبب هو هذا : لما كانت فلسفة هيجل تشمل على جميع المبادئ الفلسفية الجزئية، فهى الفلسفة بما هى كذلك، وليست مجرد فلسفة ما (أى إحدى الفلسفات). لكن الفلسفة تضم كذلك علوماً أخرى بمقدار ما تكون علوماً أصيلة وليست كومة من المعلومات (علم فقه اللغة مثلاً) تتأسس على الإرادة التعسفية (مثل علم الرنوك)(٢). أو على أسس وضعية (٣)ـ فى مقابل الأسس الفعلية ـ بالنسبة للموضوع الذى نبحثه (مثل نظام الضرائب) ـ أو من حيث الشكل (مثل معظم العلوم التجريبية فى ذلك الوقت)، أو من حيث نوع المعرفة (مثل: الالتجاء إلى الوجدان أو الشعور أو السلطة... الخ). وذلك لأن العلم الأصيل يستخدم تحديدات الفكر، التى تتجاوزها ضمناً ـ بما أنها متناهية ـ دائرة العلم الذى تتحدث عنه وتنتقل إلى دائرة أعلى، أعنى إلى علم آخر(٤). وهكذا فعندما يُطّهر علم الطبيعة التجريبى، وعلم التاريخ

---

(١) واضح أن هيجل يقصد بنسق الفلسفة هنا مذهبه هو الخاص، كما يدل على ذلك بوضوح سياق الحديث ـ قارن موسوعة العلوم الفلسفية" ص ٧٣ وما بعدها من ترجمتنا العربية. (المترجم).

(٢) "الرنك" شعارا للملوك والأمراء، والاتراك والمماليك في مصر. ومنه جاءت تسمية العلم "علم الرنوك Heraldy" وهى العلامات المميزة التي تظهر على الأختام أو الدروع، أو ملابس الجند أو على الأعلام : كالصقر، أو النسر، أو الأسد، أو السيف، أو الهلال والصليب والزهرة ... الخ، وهو من العلوم المساعدة التي يشترط على المؤرخ دراستها لتساعده على فهم الحقبة التي يؤرخ لها (المترجم).

(٣) كلمة وضعي هنا Positive تعنى موضوعة ... Posited أي مؤسسة تعسفياً على نحو ما نتحدث مثلاً عن "القانون الوضعي" كشيء متميز عن القانون الطبيعي. والمقصود بالعنصر "الوضعي" والسمات الوضعية لهذه العلوم ...الخ خلوها من الضرورة العقلية، وخضوعها في كثير من جوانبها لمؤثرات عرضية اتفاقية (المترجم).

(٤) يقول هيجل : تستبعد موسوعة العلوم الفلسفية ثلاثة أنواع من العلم الجزئي :

(أ) فهي تستبعد في البداية الحشد المحض للمعلومات المتناثرة وفقه اللغة Philology في جانبه المباشر ينتمي إلى هذه الفئة.

(ب) وتستبعد ثانياً أشباه العلوم التي تقوم على الارادة التعسفية وحدها ومثلاً علم الرنوك Heraldy. فهذه الفئة من العلوم وضعية Posiftve من بدايتها إلي نهايتها.

(جـ) وهناك فئة ثالثة من العلوم ، وضعية كذلك، وان كان لها أساس عقلي، وبداية عقلية. وتلك عناصر تدعهما الفلسفة لنفسها، إلا أن السمات الوضعية Postitve لهذه العلوم تظل خاصيتها الأساسية" موسوعة العلوم الفلسفية ص ٧٥ من ترجمتنا العربية (المترجم).

تصوراتهما على نحو مقنع، يصبحان "مرآة للتصور (أو الفكرة الشاملة)". ويجدان مكانها كأجزاء من علم واحد. أما أشباه العلوم أو تلك الجوانب من العلوم الوضعية التى لا يمكن علاجها، فسوف تظل خارج دائرة العلم. والسبب أنها ليست علمية بطريقة أصيلة : فالعلم الأصيل لا يمكن أن يكون متميزاً عن العلوم الأخرى[١].

هذا العلم الواحد، فى نظر هيجل، يشكل دائرة، وكل علم من العلوم الجزئية التى يحتوى عليها يشكل أيضاً دائرة، فمادام "شمولاً كليا ـ Totality ـ" فإنه يحطم الحدود التى فرضها عليه وسطه الخاص ليخلق دائرة أوسع، وهكذا يشكل العلم "دائرة من مجموعة من الدوائر"[٢]. والدوائر الرئيسية هى : المنطق ـ وفلسفة الطبيعة ـ وفلسفة الروح (ولا تعرض "الموسوعة" العلوم الجزئية بالتفصيل، وانما تعرض فحسب ، نقاط البداية، وتصوراتها الأساسية). والبنية الدائرية للعلم، فى مقابل العلوم الجزئية وغيرهامن المذاهب الفلسفية المبكرة، وهى لا تواجه أية مشكلة حول : من أين تبدأ فالمرء يستطيع أن يبدأ، من حيث المبدأ ،من أية نقطة، بمجرد أن يقرر المرء أن يبدأ التفلسف، ورغم أنه ربما كانت هناك نقاط تناسب المبتدئ أكثر من غيرها.

هناك مبررات كثيرة تكمن خلف اندفاع هيجل نحو النسق (أو المذهب)؛ منها أن العالم ككل يشكل نسقاً واحداً ومعقولاً، وأن مهمتنا أن نبيّنه وأن نفكر فيه. ومنها أن بنود المعرفة وموضوعاتها، طالما أنها تشارك فى الاطار العقلى العام، لابد أن ترتبط ارتباطاً معقولاً. ومنها أن شذرات المذهب لا تكون كلها واضحة ومعقولة إذا ما انعزلت الواحدة منها عن الأخرى ("فالحقيقة هى الكل" كما يقول هيجل فى تصديره لظاهريات الروح). ومنها أن المذهب أو النسق هو وحده ـ فى تخطيطه ـ الذى يمكن أن يكون محكماً من الناحية الابستمولوجية.

---

(١) قارن موسوعة العلوم الفلسفية ص ٧٥ وما بعدها من ترجمتنا السالفة الذكر.

(٢)يقول هيجل "كل جزء من أجزاء الفلسفة هو بدوره كل فلسفي". فهو يشكل دائرة مغلقة على نفسها، مكتملة بذاتها. ومع ذلك ففي كل جزء من هذه الاجزاء نجد الفكرة الفلسفية في صورة جزئية خاصة أو في وسط خاص، ولما كانت كل دائرة مفردة تمثل شمولاً حقيقياً، فانها تحطم الحدود التي فرضها عليها وسطها الخاص لتخلق دائرة أوسع. والفلسفة كلها تشبه بهذه الطريقة دائرة مؤلفة من عدة دوائر وتظهر الفكرة في كل دائرة جزئية من هذه الدوائر. لكن الفكرة ككل، في الوقت ذاته، تتكون عن طريق نسق هذه الأطوار الجزئية، وكل منها هو عضو ضروري في التنظيم كله". موسوعة العلوم الفلسفية ص ٧٤ من ترجمتنا العربية (المترجم).

كان عصر هيجل هو عصرا الفلسفية، ومن ثم فلم يكن منصفًا تماما فى سؤاله: لماذا لابد أن تكون الفلسفة نسقية أو علمية..؟ فهو يعرف مفكرين عرضوا أفكارهم بطريقة غير نسقية، وقد كان معجبًا ببعضهم من أمثال "ديدرو"، و "ليشتنبرج"، و"بُنقّاد للمذهب (أو النسق) من الرومانسيين من أمثال: "ف. شِلجل" الذى كان يقول: "من المؤلم للذهن أن يكون له مذهب، ومن المؤلم له بنفس القدر أن لا يكون له مذهب، ومن ثم فإن عليه أن يقرر ببساطة أن يجمع بين الاثنين". لكنه جعل "تاريخ الفلسفة" يدور أساسًا حول أولئك الفلاسفةالذين كان لهم مذهب من أمثال أرسطو، أو ممن يبدو أن لهم مذهباً من أمثال أفلاطون. وهناك فيلسوفان من أعظم نقاد هيجل ـ هما "نيتشه" و"كيركجور" ـ كانوا أيضاً من نقاد المذهب والعلم (فكيركجور يشير إلى الهيجلية باستمرار على أنها "المذهب" وهو يعلن فى كتابه "الشذرات الفلسفية" وأيضاً فى كتابه "حاشية ختامية غير علمية" معاداته للهيجلية من عنوان الكاتبين). ويمكن أن نلخص اعتراضاتهما ـ واعتراضات آخرين ـ على النحو التالى :

(١) العالم بالغ التعقيد، ومعرفتنا عنه حتى الآن هائلة للغاية، حتى أنها لا يمكن أن توضع فى مذهب أو تتوافق معه.

(٢) المذهب محدود وضيق : وهو يغلق ذهن الإنسان عن البدائل وعن المكتشفات الجديدة التى لا يمكن أن تتكيف مع المذهب (فيما يقول كارل يسبرز).

(٣) المذهب معرفى واستعادى (للأحداث الماضية) أكثر منه مستقبلى (أو متطلع إلى المستقبل) : فهو لا يمكن أن يفيدنا فى شىء بالنسبة للاختيارات البشرية فى الحياة وفى الفعل. (فيما يرى كيركجور).

(٤) المذهب لا أساس له ـ فى نهاية التحليل ـ وهو يعبّر أساساً عن شخصية صاحبه (نيتشه).

(٥) لا يمكن للمذهب أن يتكيف مع التفكير الأقصى للذهن البشرى. أما أسئلة مثل: "لماذا يكون لى مذهب؟" فهى بالضرورة تقع خارج أى مذهب.

ويمكن لهيجل أن يُسلّم برقم (١) رغم أنه لا يستلزم أن يكون المذهب أما مستحيلاً، أو غير مرغوب فيه من حيث المبدأ. لكن من الواضح أنه يرفض رقم (٢) على نحو ما فعل فى موسوعة العلوم الفلسفية [1]. ولابد أن يؤدى اهتمامه بالحقيقة والموضوعية إلى

---

(١) ص ٧٣ من الترجمة العربية (المترجم).

رفض رقم (٣) ـ أنْ لم يكن قد عالج بالفعل حالة كيـركجور فى تفسيره "للوعى الشقى" فى ظاهريات الروح. لقـد حاول أن يحـذف السـمات الشـخصـية المشـار إليهـا فى رقم (٤).وليس من الواضح أن ردوده على مشكلات المعـرفة أقل من اجابات نيتـشه. ان فكر هيجل وبناء مذهبه يسيران بطريقـة التفكير المتتالى فى الحالة الراهنة. وليس من الواضح انه لا يسـتطيع أن يتكيف مع الأسـئلة التى ظهـرت فى رقم (٥) انْ لم يكن قـد فـعل ذلك صراحة. والواقع أن أفكاره عن الحقيقة لا تقل فى ابداعها عن أفكار نيتشه.

ولقد استخدم هيجل أيضاً كلمـة (النسق) المذهب بمعنى غير اصطلاحى عندما أطلقها على "نظام الضرائب" مثلاً، وعلى نسق الحاجات فى المجتمع المدنى (راجع كتابه "فلسفة الحق فقرة ١٨٩ ومابعدها، والموسوعة الجزء الثالث فقرة ٥٢٤ ومابعدها).



يقع كتاب علم المنطق فى مجلدين يدور المجلد الأول عن "المنطق الموضوعى" وهو يحتوى على كتابين "نظرية الوجود" وقد نُشر عام ١٨١٢، "ونظرية الماهية" وقد نُشر عام ١٨١٣، أما المجلد الثانى فهو "المنطق الذاتى"، وهو يحتوى على "نظرية التصور (أو الفكرة الشاملة)". وقد نشر عام ١٨١٦، وفى عام ١٨٣١ أكمل هيجل مراجعة نسخة موسعة ومنقحة من "نظرية الوجود". لكن لم يسعفه الأجل لمراجعة بقية الكتاب. فتصدير الطبعة الثانية مؤرخ فى ٧ نوفمبر عام ١٨٣١ أى قبل وفاته (بأسبوع واحد) فى ١٤ نوفمبر من نفس العام. وقد ظهرت هذه الطبعة عام ١٨٣٢، ثم ظهرت مرة أخرى فى مجموعة المؤلفات التى نشرت بعد وفاته فيما بين ١٨٣٤ ـ ١٨٣٥. والطبعة الثانية من "علم المنطق" هى وحدها التى ترجمت إلى اللغة الإنجليزية.

لا يناظر كتاب "علم المنطق" أى نظام تقليدى معين وإنما هو محاولة للتأليف بين موضوعات سابقة متنوعة ومتميزة فى كل واحد. والمقدمات الرئيسية فى علم المنطق هى:

(١) لقد حاول أرسطو أن يضع قائمة لمقولاته، وأن يحدد الأنواع الأكثر عمومية للمحمولات التى يمكن أن تنطبق على كائن ما: الجوهر، الكم، الكيف، النسبة...الخ ولقد حاول أفلاطون أن يقوم بعمل مماثل لاسيما فى محاورة "السوفسطائى" محاورة هيجل المفضلة من بين محاورات أفلاطون.

٢ ـ ولقد درس أرسطو فى كتاب "العبارة" بنية القضية والحكم ومكوناتهما. ومرة أخرى فقد حاول أفلاطون أن يرتاد هذا الميدان فى محاورتى "تتياتوس"، و "السوفسطائى".

٣ ـ تعالج التحليلات الأولى لأرسطو طبيعة الاستدلال أو القياس. وتدرس التحليلات الثانية لأرسطو البرهان والبرهنة أو علم البرهان. وكانت كلمة "أنالوطيقا" أرسطو تستخدم للدلالة على المنطق Logic . أما عبارة (Techné) Logiké أو "فن المنطق" من كلمة Logos أى الكلمة أو العقل...الخ، فقد كان الرواقيون هم أول مَنْ استخدمها.

سميت هذه الأعمال ـ وأعمال منطقية أخرى لأرسطو ـ باسم "الأورجانون Organon؛ أى "الوسيلة" أو "الأداة" للتفكير السليم. أما الأعمال التى سميت باسم "الأورجانون الجديد" عند "بيكون" أو "لامبيرت" مثلاً فهى محاولات لتجديد أورجان أرسطو.

٤ ـ لقد حاول أرسطو فى كتاب "الميتافيزيقا" أن يبرر التناقض، والثالث المرفوع. (وقد حدد "الميتافيزيقا" أو "الفلسفة الأولى"لمناقشة هذين القانونين، ما داما ينطبقان على جميع الأشياء. وكانت قوانين الفكر فى عصر هيجل تشمل قانون الهوية، (ومنذ عصر ليبنتز) مبدأ السبب الكافى أو الأساس الكافى.

لخصتُ فى رقم (٢، ٣، ٤) موضوع "المنطق الصورى" أو الكلاسيكى أو "التقليدى" فى عصر هيجل. ولقد ذهب هيجل مثل كانط إلى أن هذا المنطق لم يحرز أى تقدم منذ عصر أرسطو.

وهيجل يبخس من قدر الاسهامات الرواقية، أو اسهامات العصر الوسيط فى مجال المنطق، وكذلك اسهامات المنطق الرياضى الذى بدأ مع "الخاصية الكلية عند ليبنتز والتى كان يحتقرها هيجل بشدة".

٥ ـ يقول هيجل أيضًا أن "علم المنطق"يجسّد مادة الميتافيزيقا القديمة. المستمدة من أرسطو (وأفلاطون) . والتى تشمل أيضًا: ليبنتز، واسبنوزا، وفولف، فكثير من التصورات التى درسها فى كتابه "علم المنطق" لاسيما فى "نظرية الماهية" قد استخدمها الميتافيزيقيون.

٦ ـ فى القسم الرئيسى الأول من كتاب "نقد العقل الخالص" وعنوانه "النظرية الترنسنونتالية للعناصر" يعرّف كانط "المنطق الترنسندنتالى بأنه العلم الذى ـ فى مقابل المنطق الصورى ـ "يحدد أصل المعارف القبلية Apriori ونطاقها ومشروعيتها الموضوعية". (نقد العقل الخالص A٥٧ و B٥٨)، ويقع المنطق الترنسندنتالى. و(ب) منطق الوهم (الجدل الترنسندنتالى)، وهو يحاول فى القسم الأول أن ينسق المقولات ويبررها (كمقولة السببية مثلاً) التى يفترضها سلفًا الأحكام الموضوعية والتجربة، وهو يحاول فى القسم الثانى أن يكبح جماح الاستخدام النظرى للعقل، محتجًا بأنه يقودنا إلى المتناقضات والنقائص وكثرة كثيرة من التصورات التى درسها كانط فى (أ ، ب) عاودت الظهور من

جديد فى كتاب هيجل "علم المنطق"، إلا أن هيجل يجمع بين التحليل والجدل فى كل مرحلة فى "المنطق"، وهو يذهب إلى أن كل تصور (فيما عدا الفكرة المطلقة) يؤدى إلى متناقضات ونقائض. والقسم الرئيسى الثانى من "نقد العقل الخالص" وعنوانه "النظرية الترنسندنتالية للمنهج" يحدد الشروط الصورية لنسق كامل للعقل الخالص (A ٧٠٨ و B٧٣٥) يتناسبَ أيضًا مع موضوع هيجل لاسيما اهتمامه بالنسق، ولقد كانت معرفة هيجل بكتاب كانط عظيمة ودينه له أيضًا. إلا أن المدى الذى تكون فيه دوافعه الأساسية واجراءاته كانطية لايزال موضوع جدال ونزاع.

٧ ـ "علم المنطق" أيضًا يرتاد مجال تصورات مثل: القوة، والقطبية، والتضاد، واللاتناهى، التى لاتتشكل فقط فى الميتافيزيقا أو اللاهوت، بل أيضًا فى العلم االطبيعى ورياضيات ذلك العصر.

المحتويات الرئيسية لكتاب "علم المنطق" هى على النحو التالى:

(١) "المنطق الموضوعى" يفتتحه بتصدير للطبعة الأولى. وهو يلخص الطابع العام لعلم المنطق، والسياق الفلسفى والثقافى الذى كُتِب فيه، وعلاقته بفلسفة الروح.

(٢) تصدير الطبعة الثانية وهو يدرس العلاقة بين تحديدات الفكر وبين اللغة، و"الأنا"، و"الأشياء"، وهو يفسر بعض الاجراءات فى "علم المنطق"، ويدافع عنها ضد التصورات المغلوطة.

(٣) المقدمة وهى تلخص "التصور العام" للمنطق، وعلاقته بفلسفة الروح، وباللغة، وبالمنطق الصورى، وبالفلسفات السابقة، لاسيما فلسفة كانط. ثم يشرح قسمة المنطق إلى: منطق الوجود، ومنطق الماهية، ومنطق التصور (الفكرة الشاملة).

(٤) الكتاب الأول: وهو "نظرية الوجود" يفتتح بقسم عنوانه "ما هى البداية التى لابد أن يبدأ بها علم المنطق؟" وهو يدرس صعوبة البداية فى المنطق، وفى الفلسفة بصفة عامة؛ لاسيما أن الفلسفة ينبغى أن لا تحتوى على افتراضات سابقة، كما أنها تشكل دائرة. ويبيّن لنا هيجل لماذا لم يبدأ من الأنا الخالص (كما فعل فشته، وشلنج فى البداية)وإنما بدأ من الوجود الخالص (مادامت تفترض سلفًا مقدمة فلسفية وثقافية سابقة). ويزعم هيجل أن "علم المنطق" هو عرض لله على نحو ما هو عليه فى ماهيته الأزلية قبل أن يخلق الطبيعة والروح المتناهى (علم المنطق من المقدمة)، ويؤدى ذلك إلى ارباك القارئ

ما دام المنطق يشكل بداية المذهب، فى حين أن المذهب يشكل دائرة فهو كذلك النهاية (والوسط أيضًا).

(٥) "علم المنطق" مثل مذهب هيجل كله ـ يتألف من مثلثات داخل مثلثات. وكثيراً ما يحمل المثلث كله نفس العنوان الذى يحمله أول حد فى المثلث. بسبب أن هيجل يعتقد أن الكلى يتعين فى كلى (خاص) وجزئى، وفردى. وتقع "نظرية الوجود" نفسها فى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: "تعين الكيف" وهو يدرس:

(أ) الوجود (الوجود ـ العدم ـ الصيرورة).

(ب) الوجود المتعين (الوجود المتعين ـ التناهى ـ اللاتناهى).

(جـ) الوجود للذات (الوجود للذات ـ الواحد والكثير ـ الطرد والجذب).

القسم الثانى: "الحجم أو الكم" وهو يشمل:

(أ) الكم (الكم الخالص ـ الكم المنفصل والمتصل ـ تحديد الكم).

(ب) الكمية (العدد ـ الحجم الامتدادى والحجم الكثافى ـ اللامتناهى الكمى).

(جـ) العلاقة الكمية أو النسبة.

القسم الثالث: "القدر" ويشمل:

(أ) الكم النوعى.

(ب) القَدْر الحقيقى.

(جـ) التحول إلى الماهية.

(٦) الكتاب الثانى "نظرية الماهية" وتقع كذلك فى ثلاثة أقسام هى:

القسم الأول: الماهية على نحو ما تنعكس داخل ذاتها ويشمل:

(أ) الوهم أو المظهر (الماهوى وغير الماهوى ـ الوهم ـ الانعكاس).

(ب) الماهويات أو تحديدات الفكر (الهوية ـ الاختلاف ـ التناقض).

(جـ) الأساس (الأساس المطلق ـ الأساس المتعين ـ الشرط).

القسم الثانى: "الظاهر" ويشمل:

(أ) الوجود الفعلى (الشيئ وخواصه ـ تكوين الشيئ من المواد ـ تفكك الشيئ وانحلاله).

(ب) الظاهر (قـانون الظاهر ـ عـالم الظاهر والعـالم فى ذاته ـ تفكـك الظاهر وانحلاله).

(جـ) العلاقة الماهوية (الكل والأجزاء ـ القوة ومظهر تحققها ـ الجوانى والبرانى).

القسم الثالث: "الوجود بالفعل" ويشمل:

(أ) المطلق (التعبير عن المطلق ـ الخاصية المطلقة ـ حال المطلق).

(ب) الوجود بالفعل (العَرَضِيَة ـ الضرورة النسبية ـ الضرورة المطلقة).

(جـ) العلاقة المطلقة (الجوهر ـ السببية ـ التفاعل).

(٧) المنطق الذاتى أو نظرية التصور (الفكرة الشاملة) ويقع فى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: "الذاتية" وهى تدرس:

(أ) التصور (الفكرة الشاملة): التصور الكلى ـ التصور الجزئى ـ الفردى.

(ب) أنواع الحكم.

(جـ) أنواع الاستدلال (القياس).

القسم الثانى: "الموضوعية" وتشمل:

(أ) الآلية.

(ب) الكيميائية.

(جـ) الغائية أو الغرض.

القسم الثالث: "الفكرة" وهو يدرس:

(أ) الحياة.

(ب) فكرة المعرفة (فكرة الصدق ـ وفكرة الخير).

(جـ) الفكرة المطلقة.

وهناك الكثـيـر من الملاحظات و"الحـواشى" تتخلل الجـسـد الرئيـسى لعلم المنطق. ويعالـج معظمـها الدور الذى يقـوم به تحديد الفكر فى الفلسـفات الأخـرى أو فى العلم والرياضـيات، وهذه الملاحظات فى العـادة أقل صعـوبة من النص الرئيسى، وتلقى عـليه كثيراً من الضوء.

ويختلف منطق هيجل عن سابقيه من عدة زوايا:

١ ـ له من الناحية المثالية، بنية واحدة ضـرورية وكاملة تترك عالم المنطق بلا اختيار إرادى أو عشوائى حول كـيف يبدأ أو كيف يسير لاسيمـا وأن عالم المنطق هو (من الناحية

المثالية) مستغرق تمامًا فى موضوعاته، فى حين تتطور تحديدات الفكر وتنقد نفسها (وذلك لا تدحضه اختلاف التفصيلات بين كتاب "علم المنطق" و"الموسوعة" الجزء الأول، لأن هناك منطقًا واحدًا سليمًا لايستلزم أن يكون أى كتاب من مؤلفات هيجل هو العرض الحاسم له.

٢ ـ المنطق هو "فكر حول الفكر" فالأفكار من المنظور الذى نفكر منه فى الأفكار لابد أن تتشكل ضمن الأفكار التى نفكر فيها. ومن هنا فإن أحد المعانى للفكرة المطلقة هى أنه فى نهاية "علم المنطق" جميع الأفكار المطلوب التفكير فيها تكون قد تطورت داخل المنطق نفسه. ومنطق هيجل بهذا المعنى على خلاف منطق أرسطو أو منطق كانط ـ منطق لامتناه، ويحتوى على ذاته.

٣ ـ امتزج المنطق الموضوعى، والمنطق الذاتى (أو الصورى) يضمنه إلى حد ما إيمان هيجل بأن صور المنطق الذاتى (التصور ـ الكم ـ القياس وكذلك الحقيقة، والجدل) تشكل بنية الأشياء، بقدر ما تشكل بنية الفكر عن الأشياء؛ وهذا جانب جوهرى فى المثالية عنده.

٤ ـ يشتق هيجل تحديدات الفكر ويعيد بناءها من جديد، لكنه يذهب أيضًا إلى أنها تشكل البنية المنطقية الجوهرية لكل من الذهن أو الروح والعالم. وهكذا فإن "علم المنطق" ـ على خلاف المنطق الصورى ـ يمدنا بالإطار المنطقى الضرورى للطبيعة، والروح، والعلاقة بينهما. وليس شيئًا عارضًا أن يكشف العالم عن بنية منطقية لم تحل ألغازها فى "علم المنطق"، وهكذا يحاول هيجل بدرجات متفاوتة من الكمال والنجاح أن يبنى مؤلفاته الأخرى طبقًا للمنطق.

منطق هيجل من حيث التعميم ـ منطق قبلى كله، لا يحتاج إلى أن يلجأ إلى التجربة، ولا يعنى ذلك أنه كان يمكن أن يتطور فى أية حقبة سابقة طالما أن له شروطًا ثقافية يرفعها هو. والأفكار الموجودة فى علم المنطق موجودة بالقوة أو ضمنًا فى العقل البشرى فى أى حقبة. لكن هيجل (على خلاف كانط) لم يؤمن أنها موجودة صراحة فى أى زمان (أو مكان)، فالأفكار تنحل ألغازها عبر التاريخ.

انظر الأنا I

التأمل، والتأملى والميتافيزيقا .. Speculation, The Speculative and Metaphysics

الكلمات الألمانية Spekulaton, Spekulativ, Spekulieren جاءت من الكلمة اللاتينية Speculatio (التى تعنى "الاستطلاع الاستكشاف، التأمل") وكلمة Speculari ("يتجسس" "يراقب"، "يتطلع") التى انحدرت بدورها من . .Spcere ("يرى ـ ينظر") ـ والكلمة اللاتينية التى تعنى مرآة هى Speculumوهى التى أدت إلى ظهور الكلمة الألمانية Spiegel أى "المرآة"، وقد طورت كلمة Spekulieren معانى أخرى منها "يحسب، يثق فى، ويعتمد على، يخمن، يظن،"، وظهرت فى القرن الثامن عشر معانى مثل "يدخل فى مغامرات تجارية".

وكلمة Speculatio استخدمها "بؤتيوس" ترجمة للكلمة اليونانية . .Theoria (التى تعنى "التأمل"). وربط القديس أوغسطين، والاسكولائيون (من أمثال القديس توما الأكوينى) والمتصوفة من أمثال سويز[٢]، ونيقولا دى كوزا ـ ربط هؤلاء جميعاً بين هذه الكلمة، وبين كلمة «المرأة Speculum» متابعين القديس بولس الذى كان يذهب إلى أننا لا نستطيع أن نرى الله أو أن نعرفه مباشرة، بل نراه فقط فى أعماله وفى آثاره كما فى المرآة[١]. وهكذا نجد أن التأمل يجاوز التجربة الحسية إلى ما هو فوق الطبيعة وإلى ما هو إلهى.

---

(١) هنرش سويز H. Suse (٢١٢٩٥ ـ ١٣٦٦) متصوف ألماني دومينيكاني ـ درس على المعلم ايكهارت في كولون، كتب بحثاً صغيراً عن الحكمة الأزلية حقق نجاحاً شعبياً هائلاً بسبب دفاعه عن ايكهارت مما أدى إلى فصله من عمله وإدانة الباب له عام ١٣٢٩ (المترجم).

(٢) عبارة القديس بولس هي «اننا ننظر الآن في مرآة، في لغز. لكن حينئذ وجهاً لوجه. الآن أعرف بعض المعرفة. لكن حينئذ سأعرف كما عرفت «رسالة بولس الأولى إلى أهل كورنتوس الأصحاح الثالث عشر: ١٢ (المترجم).

ولقد اكتسب التأمل نكهة مذمومة من هجوم «لوثر» على الفلسفة المدرسية. وكذلك من معارضة «هيردر»، و«جوته» لعصر التنوير. أما عند كانط «فالمعرفة النظرية تأملية، إذا ما استهدفت موضوعاً ما أو التصورات عن موضوع ما: التى لا يستطيع المرء أن يصل إليها عن طريق التجربة. وهى تقابل المعرفة الطبيعية [وهى المعرفة السببية أساساً] التى لا تستهدف إلا الأشياء ومحمولاتها التى يمكن أن تكون معطاة فى تجربة ممكنة». («نقد العقل الخالص» A ٦٣٤ وما بعدها. و B ٦٢٢ وما بعدها). وهو يربطها بالعقل النظرى المسئول عن إقامة الأدلة على وجود الله.

ولقد نظر «فشته»، و«شلنج»، وهيجل إلى فكرهم على أنه تأملى (أو نظرى) ـ لا لأنه يتجاوز حدود التجربة الممكنة بالمعنى الكانطى، وإنما لأن البدائل التى عرضها كانط وهى: التأمل المتعالى، والمعرفة الطبيعية ليست شاملة بل تترك الباب مفتوحاً أمام بديل ثالث هو: التفكير فى طبيعة التجربة، وفى التصورات التى تنطوى عليها. ولقد ظل شلنج لبعض الوقت ينظر ـ مثل المتصوفة ـ إلى التأمل على أنه يتضمن رؤية موحّدة أو حدساً، إلا أن هيجل رآه عملية تصورية.

لم يربط هيجل بين التأمل (أو الفكر النظرى) وبين المرآة. وكان ينفر من الفكرة التى تقول أن الله (أو أى شيء آخر) لا يتاح للمعرفة المباشرة ويمكن أن نتبينه فقط كصورة: وهو يقابل بين الفلسفة التأملية وفلسفة الانعكاس. وعلى الرغم من أن انعكاس الأضداد، ـ وغيرها من تحديدات الفكر ـ ينعكس كل منها فى الآخر متضمن فى التأمل، فأن مثل هذا الانعكاس ليس إلا طوراً واحداً من أطوار المنطق النظرى (التأملى). ولم يقم سوى بمحاولات ضئيلة لربط المعنى الفلسفى للتأمل بالمعنى الشائع كالتفكير فى الزواج، أو المضاربة التجارية (فى البورصة) مثل التأمل الفلسفى تتضمن (١) الذهاب إلى ما وراء ما هو حاضر مباشرة. (٢) أن تجعل الشيء الذى كان فى البداية ذاتياً ـ تجعله موضوعياً. لكنه لا يتضمن المخاطرة أو اللايقين الذى يتضمنه التأمل الفلسفى عند هيجل.

السمة الرئيسية للتأمل فى استخدام هيجل أنه يوّحد بين ما يبدو متعارضاً ومتمايزاً من الأفكار (أو الأشياء). ولذلك فهو ـ فى مقابل الفهم التحليلى ـ قريب الشبه من الخيال الشعرى، ومن التصوف، لكنه يختلف عنهما من حيث أنه تصورى ويفترض سلفاً أعمال الفهم، وهو فى نزاع مع دجماطيقية الميتافيزيقا قبل كانط. التى كانت تصر على تطبيق محمول واحد فقط من المحمولين المتعارضين على الموضوع، فتصر مثلاً على أن العالم إما

متناه أو غيـر متناه، ولا يمكن أن يكون الاثنين معاً. أما الفكر التـأملي فهو على العكس يوّحد التصورين معاً، ومن ثم ينظر إلى العـالم على أنه متناه وغير متناه فى آن واحد[١].
أن التأملى (أو النظرى أو العقلى على نحو إيجـابى) هو فقط الطور الثالث فى فكر هيجل ـ على عكس الفـهم الذى يضع تميـزات وفروقـاً حادة، والعـقل السلبى أو الجـدلى الذى يحطم هذه التميـيزات من جديد[٢]. لكن طالما أنه الطور الأخير والأكـثر تميزاً فى فكره (وطالما أن للتأمل «أو الفكر النظرى» معنى واسـعاً) فأنه كثيراً ما يشيـر إلى فلسفته، وإلى المنطق... الخ على أنـهمـا تأمليـان أو نظريان. ويصـر هيـجل على أن التـأمل (أو الفكر النظرى) ليس ذاتيـاً فحـسب: بل يرفع التعـارض بين الذاتيـة والموضوعيـة مع غيـره من التعارضــات. وهو يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالمذهب المثـالى. ولهذا السبب نفســه فأنه لا يهتم (كما زعم كانط) بما هو فوق الحس فى مقابل التجربة.

وفى بعض الاستخدامات (ومنها استخدام كـانط) يرتبط «التأمل» بالميتافيزيقا. فكتاب أرسطو الذى يعالج «الفلســفة الأولى»، و«اللاهوت» عُرف باسم «الميـتافيزيقا» (أو مـا بعد الطبيعة فى الترتيب)[٣].

ثم أُخـذت على أنها تعنـى «الأشيـاء التى تجاوز الفـزيقـا»، وأدت إلى ظهور كلمـة الميتـافيزيقـا اللاتينية Metaphysica فى العصر الوسـيط. وهى تشمل موضوعـات درسها

---

(١) «المذهب القطي الدجمـاطيقي Dogmatism بالمعنى الضيق لهذا اللفظ يطلق على التشبث بوضع خط فاصل ثابت بين حدود مـعينة وحدود أخرى تـعارضها. وفي استطاعتنا أن نرى ذلك بوضوح في هذا المبـدأ الدقيق الصلب: «اما. . أو» فالعالم إما متناه أو لامتناه، إذ لابد أن يكون أحد هذين النقيضين. وعكس هذه الصلابة هو ما تتسم به الحقـيقة النظرية (التأملية) كلها. فليس ثمـة صياغات ناقصة على هذا النحو. . بل أن الحـقيقة النظرية تأخذ هذه الصياغات في وحدة بوصفها شمولاً Totality في الوقت الذي يضفي عليها المذهب القطعي في عزلتها صفة الثبات والحقيقة» موسوعة العلوم الفلسفية ص ١٢٦ من ترجمتنا العربية (المترجم).

(٢) قارن ص ٢١٣ وما بعدها من «الموسوعة» الترجمة العربية (المترجم).

(٣) ظهرت كلمة «الميتافيـزيقا» عَرضَاً، فلم يستخدمها واحد من فلاسفـة اليونان، وإنما ظهرت في العصر الهلنستي عندما كـان «أندرونيقـوس الرودسي» (حوالي ٦٠ ق. م) الرئيـس الحـادي عشر لمدرسـة المشائين يقـوم بترتيب مؤلفات أرسطو تمهيـداً لنشرها، فوجد مجموعـة من البحوث لم يطلق عليها المعلم الأول اسمـاً محدداً، وقد جاءت بعد مؤلفات أرسطو الطبيعية فأطلق عليها هو اسـم «ما بعد الطبيعة» أي البحوث التي تلي كتب الطبيعة أو الفزيقا في ترتيب المؤلفات الأرسطية، فـجاء الأسم في البداية عرضاً كما قلنا ثم اعتبـر صحيحاً في وصف طبيعة الموضوعات التي يدرسها هذا العلم (المترجم).

أرسطو فى كتابه منها: (١) السمات العامة لجميع الأشياء بما هى كذلك - (الأنطولوجيا). (٢) الموجودات الأزلية التى لا تتغير وتنفصل عن عالم التغير (اللاهوت). ثم أضاف مفكرون متأخرون لا سيما فولف وأتباعه، موضوعات أخرى فى مجال الميتافيزيقا مثل الكسمولوجيا (الكونيات) والسيكولوجيا العقلية (علم النفس العقلى) وهى موضوعات كان أرسطو قد درسها على أنها أفرع من الفزيقا نظراً لأنه لم يقم بوضع تفرقة حادة بين العلم التجريبى وبين الفلسفة.

واعتقد كانط أنه تخلَّص من الميتافيزيقا بمعناها عند فولف. فاستبدل «بالأنطولوجيا» «المنطق الترنسندنتالى» الذى هو «تحليل» لا للموجودات، بل للفهم الخالص («نقد العقل الخالص» ٢٤٧ A و ٣٠٣ B). أما المجالات الأخرى للميتافيزيقا التى تتحدث عن موضوعات مثل:

الله - والنفس - والعالم، والتى تجاوز كل تجربة ممكنة - فقد رفضها (أو جعلها، على الأقل، موضوعاً للايمان الأخلاقى)، طالما أن الحجج على هذه القضايا لابد أن تكون زائفة. وتؤدى فى بعض الحالات إلى متناقضات بغير حل. والميتافيزيقا من هذا النوع هى نتاج «للتأمل»، والاستخدام التأملى للعقل. إلا أن كانط لم يرفض كل ما يندرج - فى رأيه - تحت اسم «الميتافيزيقا» فهو فى «نقد العقل الخالص» ٨٤١ A، و ٨٦٩ - ٨٧٩ B يقدم بياناً مفصلاً بالمعانى الشائعة للكلمة، واعتبر نفسه ميتافيزيقا من بعض هذه المعانى. ولهذا ظهرت كلمة «الميتافيزيقيًا» فى عناوين بعض مؤلفاته مثل «تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق»، و«الأركان الميتافيزيقة للعلم الطبيعى» - وهى تعنى أن الدراسة أساسية ونسقية ومجردة وليست تجريبية. (ولقد نقد كروج فى «قاموسه» استخدام كانط الأخلاقى لكلمة «الميتافيزيقا» - ويساوى «كروج» بين الميتافيزيقا و«النظرية الفلسفية للمعرفة).

مخطوطات «يينا» عام ١٨٠٤ - ١٨٠٥ وهى التى تسمى الآن بـ «منطق يينا، والميتافيزيقا وفلسفة الطبيعة». نجد أنها تنقسم ثلاثة أجزاء: «المنطق» و«الميتافيزيقا». و«فلسفة الطبيعة». وفى مؤلفات هيجل المتأخرة ليس هناك تخصيص لقسم منفصل «للميتافيزيقا» لكنه يدمج مادة الميتافيزيقا فى أقسام أخرى لا سيما المنطق. «فالمنطق يتحد مع الميتافيزيقا التى هى علم الأشياء مدركة عن طريق الفكر»[1]. و«المنطق يواصل

(١) «موسوعة العلوم الفلسفية» - ص ١٠٠ من ترجمتنا العربية (المترجم).

الميتافيزيقا الصحيحة أو الفلسفة النظرية الخالصة» (علم المنطق من مقدمة الطبعة الأولى).

وفى تصديره لكتاب «علم المنطق» عام ١٨١٢ يلاحظ أن الفلسفة الألمانية قد تعاونت مع الحس المشترك جنباً إلى جنب فى هدم الميتافيزيقا فقدمت لنا بذلك مشهداً غريباً هو: شعب متحضر بلا ميتافيزيقا ـ وهو مشهد أشبه ما يكون بمنظر المعبد الفخم الذى زُينت جميع جوانبه بزينات فخمة: لكنه فَقَدَ قُدس أقداسه». وكثيراً ما انتقد الميتافيزيقا القديمة ـ السابقة عليه (ميتافيزيقا فولف) ليس، دائماً لأسباب كانطية، وإنما لدجماطيقيتها أو لأنها أُحادية الجانب» وتقدم تمييزات صارمة بناء على مبدأ: أما.. أو»، فتفصل بين التصورات المرتبطة من الناحية النظرية والجدلية[١]. ولقد تميزت الميتافيزيقا السابقة على كانط بالتعارضات الحادة بين عالمى الحس وما فوق الحس. وكانت عند كانط نفسه تعارضات من هذا القبيل تحتاج إلى التغلب عليها. ومن هنا فأن هيجل. على خلاف كانط. يعزو مثل هذا النوع من الميتافيزيقا إلى الفهم وليس إلى العقل. وتصوراته معروضة فى المنطق، وقد خضعت هناك لإعادة نظر تأملى. وكانت الميتافيزيقا القديمة محببة إلى نفسه أكثر لاسيما ميتافيزيقا الأفلاطونية المحدثة هى التى يفضلها على ميتافيزيقا فولف، وهو يحاول أن يخلّصها مما امتلأت به من حشو وفنتازيا عاطفية غير معقولة. وكلمة «يحشو ـ يعج بـ» Schwärmen كانت تقال فى الأصل على جماعة النحل، ثم أطلقت بعد ذلك على الفرق الدينية فى عصر الإصلاح الدينى وهى بذلك قريبة من كلمة «الحماس ـ تعصب دينى ..Emthusiasm» كما استخدمها لوك).

أما الميتافيزيقا الآن فهى غير محددة المعنى تماما بالنسبة لنا حتى نستطيع أن نقدم إجابة واضحة لا لبس فيها للسؤال «هل كان هيجل فيلسوفاً ميتافيزيقا..؟» حقاً لقد رأى هيجل نفسه فيلسوفاً ميتافيزيقياً بمعنى ما من المعانى. لكن ذلك لا يستلزم أن يكون قد ارتد ـ أو حاول أن يرتد ـ إلى الميتافيزيقيًا السابقة على كانط. فالعودة المباشرة إلى الماضى ليست ممكنة على الاطلاق فى رأى هيجل، فذلك ضرب من الايمان الساذج (لأن الفكر هو وسيلتنا لبلوغ الحقيقة)[٢] الذى إهتز وترنح عن طريق الشك، ولا يمكن استعادته إلا فى مستوى أعلى وأكثر تقدماً، وليس فى سذاجتة الأصلية. وكانت تحفظات هيجل ضد الفهم

---

(١) قارن «موسوعة العلوم الفلسفية» ـ ص ١١٩ وما بعدها من ترجمتنا العربية (المترجم).

(٢) قارن «موسوعة العلوم الفلسفية» ـ ص ١١٩ وما بعدها من ترجمتنا العربية (المترجم).

تعنى أنه لا يستطيع أن يتقدم بناء على مبدأ واحد وعلى حساب المبادىء الأخرى، بل لابدأن يخصص مكاناً لجميع المقولات ذات المغزى، ومن ثم فهو لا يستطيع أن يُسلِّم بعالم ما فوق الحس، عالم «الماوراء» الذى يتميز تميزاً حاداً عن عالم الحس أو العالم الذى نعيش فيه. ومن هنا فـأن الاجابة المضللة ـ على الأقل ـ هى أنه كان فيلسوفاً ميتافيزيقياً وغير ميتافيزيقى فى آن معاً. «فأعلى نضج، وأعلى مرحلة يمكن أن يبلغها أى شىء هى تلك التى يبدأ فيها سقوطه وانهياره».



كلمة الروح الألمانية Geist ترتبط من حيث اشتقاقها اللغوى بكلمة الشبح Ghost غير أن سلسلة معانيها تناظر باحكام معانى كلمة «الروح». فهى تعنى فى الأصل «العاطفة، والإثارة» لكنهاطورت معانى «الروح»، و«النفس» و «الذهن» ووجود ما فوق الحس، و«الشبح». ولقد تأثرت العصور المسيحية بالكلمة اللاتينية Spiritus والكلمة اليونانية Pneuma (التى تعنى: «الهواء» «النَفَس»، و«الروح») وبكلمة النوس Nous (التى تعنى: الذهن ـ العقل) ـ ثم اندرجت بعد ذلك تحت تأثير الكلمة الفرنسية Esprit واكتسبت مضمون «الحيوية» و«الذكاء والفطنة» والعبقرية. إلى جانب إيحاءات ألمانية خاصة بالاتساع والعمق.

وبذلك يكون لكلمة «الروح» سلسلة من المعانى على النحو التالى: ـ

(١) الروح القدس: الشخص الثالث فى الثالوث المقدس.

(٢) الجانب الروحى أو اللامادى فى الإنسان فى مقابل اللحم أو الجسد.

(٣) الروح بمعنى الروح الحارس ـ الشيطان ـ العفريت.

(٤) الحيوية، الهمّة، النشاط.

(٥) فى الجمع «الأرواح» كما نقول «الأرواح العليا» استرداد المرء لأرواحه... الخ.

(٦) الروح فى الكيمياء تعنى الماهية على نحو ما نقول «روح الكافور» و«روح الكحول»، وهنا تكون الروح هى «الكحول». ويفسر ذلك إلى حد ما ما يقوله هيجل أحياناً من أن الحقيقة تتضمن «النشوة ـ أو السكر» وبذلك لا يكون الحق سوى نشوة باخوسية، يصبح فيها جميع الأعضاء سُكارى![1] «(الظاهريات من التصدير)».

(٧) الذهن، العقل، بمعناه العام والفردى معاً. وفى هذه الحالة تكون كلمة «الذهن»

---

(١) النشوة الباخوسية نسبة إلى الإله باخوس Bacchus إله الخمر عند اليونان الذي كانت طقوسه الدينية واسعة الانتشار عندهم. وتقول الأسطورة أن التيتان أو الجبابرة قبضوا عليه ومزجوا جسده أشلاء. فكانت النساء اليونانيات يصعدن إلى التلال في فصل الربيع حين تزهر الكروم ليقابلن الإله ويقضين يومين كاملين في احتساء الخمر بلا حساب حتى يفقدن عقلهن من الشراب (المترجم).

مناسبة أكثر من كلمة «العقل». وإن كانت الصفة تكون فى العادة «روحى» أكثرمن «ذهنى».

(٨) الموقف العقلى، الروح، العبقرية، طباع العصر، وروح الشعب، وروح المسيحية... الخ.

(٩) روح الانتقام. التناقض... الخ.

(١٠) المعنى الباطن، أو روح الكافور مثلاً، فى مقابل المعنى الحرفى.

لم تكن كلمة «الروح» مصطلحاً مركزياً عند كانط لكنه طبقاً للمعنى فى رقم (٤) ورقم (٧) فيما سبق كان يراها المبدأ المنشط فى إحياء الذهن (كتابه «الأنثروبولوچيا» فقرة ٥٧ - و«نقد ملكة الحكم» فقرة رقم ٤٩). وهى أيضاً ما يبعث الحياة فى العمل الفنى، ويصونها، وهى بهذا المعنى تتميز عن الذكاء والفطنة أو الروح. وفى الاستطيقا (علم الجمال) القدرة على عرض الفكرة الجمالية، والإمساك بالدور السريع العابر الذى يقوم به الخيال» ووصله بالقدرات الأخرى (نقد ملكة الحكم فقرة رقم ٤٩).

استخدم هيجل مصطلح «الروح» بطرق عظيمة التنوع، ولقد حاول فى كتبه المتأخرة أن ينسق بين معانيها : -

(١) تشير الروح بمعناها العام إلى الروح البشرى وما ينتجه فى مقابل الطبيعة، كما تشير أيضاً إلى الفكرة المنطقية - وهكذا فأن الجزء الثالث من الموسوعة ككل يحتوى على فلسفة «الروح».

(٢) الروح بالمعنى الضيق هى«الروح الذاتى» التى تشمل حياة الفرد السيكولوچية مرتبة: من «النفس الطبيعية»، إلى «الشيئية» إلى الإرادة (الجزء الثالث من الموسوعة فقرات ٣٨٧ - ٤٨٢).

(٣) وبالمعنى الضيق أيضاً فأن «الروح» تشمل جوانب عقلية أكثر «للنفس» مرتبة: من الحدس، إلى التفكير، إلى الإرادة ومستبعدة - بل معارضة - النفس - والشعور... الخ. (الموسوعة الجزء الثالث فقرات ٤٤٠ - ٤٨٣). وهى فى ظاهريات «الروح» (الجزء الثالث من الموسوعة فقرات ٤١٣ - ٤٣٩) تغطى المساحة نفسها لكن من منظور وعى الروح بموضوعاتها. وهى فى ظاهريات الروح تشمل أيضاً الروح الموضوعى والروح المطلق.

(٤) الروح الموضوعى وهى الروح المشترك (بالمعنى رقم ٨ فيما سبق) بين الجماعة

الاجتماعية على نحو ما تتجسد فى عـاداتها وتقاليدها، وقوانينها ومؤسساتها (الحق). وتتغلغل فى شخصيـة الأفراد ووعيهم الذين يعيشون فى جمـاعة ما. وينظر إليها على أنها تموضع للروح الذاتى. (الجزء الثالث من الموسوعة فقرات ٤٨٣ ـ ٥٥٢).

(٥) الروح المطلق وهو يشـمل : الفن، والدين، والفلسـفة (الجزء الثـالث من الموسـوعة فقـرات ٥٥٣ ـ ٥٧٧) وهى لا متناهية ـ على خـلاف المعنى فى رقم (٢)، ورقم (٤) طالما أن «الروح»فى هذا المعنى هى «موضوع» للروح ذاتها. لكن أيضاً بسبب انعكاسها على ما هو آخر بالنسبة لها، ومن ثم تصبح روحاً محددة أو مقيدة. (الجزء الثالث من الموسوعة فقرة رقم ٣٨٦ ـ اضافـة، ورقم ٥٦٣ وما بعدها) ويرى هيجل أن المعانى فى رقم (٢) و(٤)، و(٥) هى على التوالـى الفكرة الشاملة للروح وحقـيقتـها الواقعـية، ووحدة الفكرة الشاملة مع الواقع الحـقيقى Reality (الجزء الثالث من الموسـوعة فقرة ٣٨٥) ولمصطلح «الروح المطلق» نكهة لاهـوتية أكثر من مما هو مـوجود فى المعنى رقم (٢) وحـتى رقم (٤) فـالروح التى هى لـذاتهـا كـروح هى الله، وهى بذلك «الروح المطلق» هو «الوعى الذاتى لله». والروح هى أيضاً «مطلق» بمعنى أنها تنفصل ـ نسبياً ـ عن الحياة الاجتماعية فى مجتمع جزئى معين (المعنى رقم ٤).

(٦) كان تعـبيـر «روح العالم» يعنى فى القـرن السابع عشـر «الروح الدنيوى» فى مـقابل «الروح الإلهى». ثم أصبحت عند «تومـاسيوس»[١] مثـلاً الروح الكونى المتغلغل فى الطبيعة بأسرها، مثل «نَفْس العالم».

وأخيـراً عند «هيردر» وهيجل أصبـحت الروح تتجلى فى التاريخ. وأصـبح التاريخ تطوراً عقليـاً متمـاسكاً بسبب أن نشأة الأمم وانهـيارها يحكمه روح واحـدة. وهكذا أصبح «روح العالم» مصطلحاً يُدرس ـ فى العادة ـ تحت عنوان «الحق» أو «الروح الموضوعى» (فلسفة الحق فقـرات ٣٤١ ـ ٣٦٠ . والموسوعة الجزء الثالث فقـرة ٥٤٩) لكنه مسئول كذلك عن تطور الفن، والدين، والفلسـفة، وبالتالى عن تطور «الروح المطلق».

(٧) روح الشعب (روح الشـعب ـ روح شعب مـا) يشبه المعنى فى رقم (٤) لـكنه يشمل دُستور الشعب (رقم ٥) أو على الأقل تلك الجوانب منه التى هى خاصة بشعب جزئى معين. خصـوصاً عندما يُنظر إليها (على خلاف رقم ٤ لا ترد فى صـيغة الجمع) على

---

(١) كريـستيان توماسيوس Ch.Thomasius (١٦٥٥ ـ ١٧٢٨) فيلسـوف وفقيه ألماني. درس في جامـعة هاله وأكسبها شهرة عريضة. عمل على الابتعاد عن مـناهج التعليم الاسكولائية، كما سعى إلى استقلال الفلسفة عن اللاهوت (المترجم).

أنها من الناحية التاريخية نسبية ومؤقتة. وتتحقق «روح العالم» فى شعب معين (كاليونان مثلاً) ويطور روحه إلى أقصى حد، وعندئذ ينسحب منه ويتحول إلى شعب آخر (الرومان مثلاً)، ويحتفظ روح الشعب بانسحاب من مركز المسرح: مسرح العالم، إلا أنه يبقى ساكناً نسبياً، ولا يستطيع بعد ذلك أبداً أن يسهم مساهمة حاسمة فى تاريخ العالم.

(٨) يتحدث هيجل، عن «روح العصر»[1] بدلاً من Zeitgeist ويقصد بها عقلية عصر معين، وحياته الاجتماعية، ومنتجاته الثقافية. لا سيما داخل شعب معين يشارك فى الروح العام. ويكون الفرد مغموساً فى هذه الروح ولا يستطيع أن «يقفز فوق عصره»، وهكذا فان «روح العصر» هى طور من أطوار «روح العالم». ولقد بيَّن لنا «جون ستيوارت مل» فى مقاله «روح العصر» عام ١٨٣١ أن هذا المفهوم له تداعيات تجاوز حدود المثالية الألمانية).

(٩) فى الدين «الروح هى الله». لكن «الروح القدس» التى تتدفق من الله وتلهم الإنسان وتطهره هى الشخص الثالث فى الثالوث المقدس. ويعتقد هيجل فى كتابه «محاضرات فى فلسفة الدين» أنها محايثة للجماعة المسيحية، وهكذا تصورها على أنها الوعى الذاتى لله؛ وهى النظير الدينى لدائرة الروح ككل، فى مقابل الفكرة المنطقية والطبيعة. ولم يعط هيجل أية أسبقية للجماعة المسيحية الأصلية. والروح بهذا المعنى تتطور على نحو ما تتطور بالمعانى الأصلية، وأطوارها المتأخرة أعلى من الأطوار الأولى، فهى مثلاً لا تتطلب الحضور الحسى للمسيح من أجل الإيمان به.

ولا ينظر هيجل إلى هذه المعانى للروح على أنها متميّزة. بل على أنها أطوار مترابطة نسقياً فى تطور روح واحدة. وذلك يكون ممكناً عن طريق ثلاث سمات خاصة للروح:

(أ) لا تتضمن شيئاً كامناً خلفها أو حاملاً، وإنما هى نشاط خالص.

(ب) تتطور فى مراحل، وفى أشكال أعلى متتالية، بانعكاسها فى البداية على حالتها الراهنة. ثم:

(جـ) تتغلب على ما هو آخر غير ذاتها ـ من الناحيتن المعرفية والعملية معاً ـ سواء أكان الطبيعة أم المراحل الدنيا من الروح، وتتحقق فيها. ويتصور تطور الروح أحياناً على أنه تطور منطقى لا زمانى (فى الموسوعة ـ الجزء الثالث) وأحياناً أخرى على أنه تطور تاريخى (فى محاضراته).

---

(١) إشارة إلى عبارة هيجل «كل منا هو ابن عصره وربيب زمانه». (المترجم).

وعلى الرغم من أننا نتحدث عن «الروح اليوناني»، وعن وجود «روح واحدة» بقدر ما نتحدث عن «روح الجماعة» أو «روح الفريق» ـ فان كلمة عقل Mind أفضل من كلمة روح Spirit ـ لأن ذلك يوحى بوجود مركز واحد للوعى. ومن هنا فاننا قد نعتقد أن الروح الموضوعى والروح المطلق تنقصهما الوحدة الخاصة بالروح الذاتى أو العقل الذاتى. وأن «روح العالم» هو تماسك عقلى للتاريخ وليس عقلاً Mind يفسر تطوره المتماسك ما فى التاريخ من ترابط وتماسك. غير أن مفهوم «العقل» لا يمكن استبعاده تماماً من أى استخدام من الاستخدامات الرئيسية «للروح» عند هيجل. وذلك لثلاثة أسباب هى:ـ

<u>السبب الأول:</u> ترتبط استخدامات الروح ترابطاً نسقياً، وهى بذلك تدين لنشاط الروح نفسها. غير أن الروح النشطة ـ من الناحية النموذجية ـ هى «الروح الذاتى» أعنى «العقل» أو الذهن Mind بقدر ما هو روح.

<u>السبب الثانى:</u> توحى الخلفية اللاهوتية للروح عند هيجل انها عقل أو ذهن Mind بقدر ما هى روح.

<u>السبب الثالث:</u> كثيراً ما يجسد روح العالم تجسيداً شخصياً: «فطوال هذه الآلاف من السنين، ظل مهندس واحد بعينه يوجه دفة السفينة، ذلك المهندس هو العقل الواحد الحى الذى من طبيعته أن يفكر. وأن يرفع ما هو موجود إلى مرتبة الوعى الذاتى، ويصبح هذا الوعى نفسه موضوعاً يرتفع فى الوقت ذاته فوقه ليبلغ مرحلة أعلى من مراحل وجوده..»[1].

ومع ذلك فما دامت (الروح) نشاطاً وليست شيئاً، وطالما أنها تعبر عن اللامتناهى الحقيقى فهى لا تتميز تمايزاً حاداً عن المتناهى، فالروح لا تستطيع أن تتجاوز، ببساطة ظواهر العالم، ومن الصعب أن تتميز عن البنية المنطقية لهذه الظواهر. وزعم هيجل أن الروح هى المطلق لا يعنى أن كل شيء ذهنى أو نتاج خاص الذهن المرء، بل يعنى : ـ

(أ) أن النسق المتحد من الأفكار والبنى العقلية التى تشكل محور الروح (الذاتى) هى بنى محايثة للطبيعة ولتطور الروح ذاتها.

(ب) الروح (الذهن) تتغلب على ما هو، آخر غير الروح وتجعله مثالياً عن طريق أنشطتها المعرفية والعملية.

---

(١) موسوعة العلوم الفلسفية ص ٧١ من ترجمتنا العربية (المترجم).

الكلمة الألمانية عن الدولة Staat (das) صيغت فى القرن الخامس عشر من الكلمة اللاتينية Status (التى تعنى «حالة»، و«وضع» شرط ... الخ) وهى مأخوذة من كلمة Stare.. («يقف». .) وهى تعنى فى الأصل: «الوقوف»، و«الوضع»، و«الشرط»، وطريقة للحياة»، و«كرامة».

وفى القرن السابع عشر تطوّر المعنى السائد الآن للدولة أو الوضع السياسى، بتأثير الكلمة الفرنسية État (المنحدرة أيضاً من status) واحتفظت بمعنى أقدم هو: «الأبهة، والملابس المبهرجة، والانفاق ببذخ لا سيما ما كان ينفقه الأمير على حاشيته»، لكنها فقدت الآن معانيها الأخرى، ومن ثم فكلمة State بمعنى الوضع لا تعنى الدولة، بل حالة لا سيما «حالة الطبيعة»، والحالة بمعنى «المرتبة» أو الطبقة Stand أو Rang وهما كلمتان مأخوذتان من Stehen أى «يقف».

لكن حتى كلمة Staat بمعناها السياسى، مثل الكلمة الانجليزية State تحمل سلسلة من المعانى. فهى تتضمن عادة ثلاثة عناصر: ـ

(١) الشعب وهو جماعة من الناس متجانسة ـ قليلاً أو كثيراً ـ من الناحيتين الثقافية واللغوية.

(٢) مساحة من الأرض يشغلها الناس أو يسكنها الشعب وهى مساحة موّحدة جغرافياً، قليلاً أو كثيراً، (ولكنها ليست بالضرورة متجانسة).

(٣) تنظيم سياسى مع سلطة مركزية تمارس نفوذاً وسيادة على مساحة الأرض.

وقد تشير الدولة إلى أحد هذه العناصر أو إلى العناصر الثلاثة مجتمعة. فإذا كان هناك شيء لصالح الدولة فهو للصالح القومى، أو لمصلحة الأمة؛ أى بالمعنى الموجود فى (١) و(٢) و (٣) معاً: شعب منظم تنظيماً سياسياً يشغل مساحة من الأرض: فلو حدث شيء فى «الدولة» الألمانية، فأنه يحدث فى مساحة الأرض. ومَنْ يعمل فى خدمة الدولة، فأنه يعمل فى خدمة الحكومة أو فى فرع من أفرع الدولة بالمعنى الموجود فى رقم (٣). وأى قرار يُتخذ فأنه يتخذ على المستوى الحكومى، أعنى داخل المعنى الأعلى الموجود فى رقم (٣). ويخلق المعنى الموجود فى رقم (٣) إلتباسات أبعد:

أولاً: النفوذ الذى تمارسه السلطة المركزية يمكن أن يختلف من حيث الدرجة: فهو مقيد نسبياً فى الدولة الاقطاعية. وفى المقاطعات (أو الولايات) التى تتألف منها. (وكذلك مساحة الأرض التى تشغلها الدولة يمكن أن تحدد بطريقة سيئة).

ثانياً: يشمل المعنى الموجود فى رقم (٣) عادة، سلسلة واسعة من المؤسسات، كثيراً ما تُنظّم تنظيماً تصاعدياً، وربما تشمل «الدولة» نطاقاً واسعاً أو ضيقاً من هذه السلسلة. فهى يمكن أن تستبعد - أو تشمل - قوات الشرطة أو الجامعات ... الخ. (وعندما كان هيجل أستاذاً فى جامعة برلين فقد كان موظفاً فى الدولة البروسية). والدولة تشمل الحكومة عادة، كمؤسسة، لكنها يمكن أن تتعارض مع حكومة جزئية معينة: فقد لا يكون ما هو فى صالح الحكومة هو نفسه فى صالح الدولة بالضرورة. وكثيراً ما تعتمد قوة الدولة - كما هى الحال فى الكلمات الأخرى - على ما يتقابل مع: الفرد، والكنيسة والاقتصاد... الخ.

ويستخدم هيجل كلمة الدولة بمعنيين هما : -

المعنى الأول:- الدولة فى مقابل الدول الأخرى الموجودة فى رقم (١) و(٢) و (٣). فهو مثلاً يستخدم كلمة «الدولة» فى مقابل الكلمة اليونانية Polis التى لم تكن - فى رأيه - منسقة تنسيقاً داخلياً، ومتمايزة مثل الدولة الحديثة. (وكلمة Polis اليونانية تعنى: (أ) مدينة فى مقابل الريف أو القرية. (ب) دولة - المدينة التى تشمل ما حولها من مناطق ريفية وقرى. والمعنى الثانى هو فقط الذى يعنى «الدولة». Staat، أما المعنى الأول فهو يعنى Stadt... أى «مدينة».

المعنى الثانى الذى يستخدم فيه هيجل كلمة الدولة، فهو الدولة فى مقابل الجوانب الأخرى من المجتمع لا سيما: الأسرة، والمجتمع المدنى.

وهذان المعنيان مرتبطان من حيث أن كياناً ما يكون «دولة» بالمعنى الأول، إذا - وإذا فقط - كان دولة بالمعنى الثانى، أو شيئاً قريباً منها كما هى الحال فى كلمة مدينة Polis اليونانية.

وتعتمد بعض السمات المركزية للدولة بالمعنى الثانى على تقابلاتها مع : -

(١) الحق المجرد: فالدولة تحمى حقوق الأشخاص. لكن ليس ذلك كما افترض «لوك» هو الهدف الرئيسى الوحيد للدولة.

(٢) الأخلاق الفردية: لا يجوز تقييم الدولة وأفعالها بناء على معايير الأخلاق الفردية.

(٣) الأسرة: للدولة، فى مقابل المجتمع المدنى، وحدة يمكن أن تقارن بوحدة العائلة. لكنها لا تقوم كما تقوم الأسرة على الحب والشعور. «فى الدولة تختفى هذه العاطفة [الحب]، فنحن فيها نكون على وعى بوحدة القانون، فهناك [فى الدولة] لابد أن يكون المضمون عقلياً ومعروفاً لنا..»[١].

ومن هنا فأن الدولة ـ فى مقابل الأسرة والمجتمع المدنى ـ ترتبط بالوعى الذاتى. فالدولة تتماسك ويرتبط أعضاؤها ـ لا عن طريق القوة، بل عن طريق الاحساس بالنظام» ـ وتلك هى الوطنية الأصيلة[٢].

(٤) المجتمع المدنى: ـ لا تقوم الدولة ـ كالمعاملات التجارية فى المجتمع المدنى ـ على التعاقد. فهى لم تتشكل عن طريق عقد أصلاً. وهى ليست ـ كما زعم فشته ـ مؤسسة تقوم على الإرادة، يمكن للمرء أن ينسحب منها إذا أراد. كلا! ولا ينبغى تقسيمها طبقاً لتحقيقها لهذا العقد المزعوم مع المواطنين[٣]، فقد كان الناس فى «حالة الطبيعة» بلا حقوق وبغير «حق». لكن أيا ما كان عليه وضعهم فى «حالة الطبيعة» فأنه لم يكن يحمل سمة من سمات «الطبيعة»، ولا من ماهية الإنسان، فماهية أى كائن تتألف من وضعه المتطور تطوراً كاملاً، لا من البدايات التى بدأ منها. وليست الدولة وسيلة اخترعناها لإشباع حاجاتنا ورغباتنا السابقة: بل هي التى تجعلنا موجودات عقلية كاملة «فالغاية العقلية للإنسان هى الحياة فى دولة[٤]. فنحن بحاجة إلى الدولة لنعيد إلى الأفراد وحدتهم بعد تشتت المصالح الخاصة التى كان ينميها المجتمع المدنى. ولقد رأى هيجل ـ مثل دى توكفيل ـ أن النزعة الفردية التى تجعل الفرد يسعى إلى مصلحته كخطر مستمر على الجماعة بعد انهيار النظام القديم الذى كان قائماً قبل الثورة، ويذهب إلى أنه لا النظام الاستبدادى، ولا العودة إلى النظام القديم، يمكن أن يواجه التهديد، وإنما البنية السياسية والعقلية وحدها

---

(١) أصول فلسفة الحق ص ٦١٦ من ترجمتنا العربية (المترجم).

(٢) المرجع السابق ص ٤١٣ وأيضاً ص ٦٥٠ (المترجم).

(٣) المرجع نفسه ص ٢٣٣، وص ٤٩٧ وما بعدها (المترجم).

(٤) المرجع نفسه ص ٣٥٤ (المترجم).

التى يمكن للأفراد أن يتوحدوا معها، والتى تسمح بدور حر لنزعة المجتمع المدنى الفردية.

ويدرس هيجل الدولة فى فلسفةالحق (فقرات ٢٥٧ ـ ٣٦٠)، وفى الجزء الثالث من الموسوعة (فقرات ٥٣٥ ـ ٥٥٢) تحت ثلاثة عناوين : ـ

(١) القانون الدستورى.

(٢) القانون الدولى.

(٣) تاريخ العالم.

(١) يتضمن دستور الدولة العقلية ثلاثة عناصر أو ثلاث سلطات :ـ

(أ) العنصر الفردى أو الملك. وهو منصب وراثى حتى نتجنب الهوى، والعنصر التعاقدى المتضمن فى الانتخاب. وله القرار الأخير فى تعيين السلطة التنفيذية، وأعمال الدولة مثل إعلان الحرب، وإن كانت قراراته يوجهها نصائح الخبراء. وهو ليس حاكماً مطلقاً، بل ملك دستورى «أن المظهر الموضوعى فى النظام الملكى المنظم تنظيماً جيداً ينتمى إلى القانون وحده، أى أن دور الملك لا يبدو أن يكون مجرد منح القانون الصفة الذاتية: أنا أريد»[١].

(ب) السلطة التنفيذية أو الحكومة هى الجزئى بمعنى أن مهمة إدراج الجزئى تحت الكلى متضمنة فى السلطة التنفيذية[٢]. أن تضع قوانين الملك وقراراته موضع التنفيذ. وهى تشمل الخدمة المدنية، والقضاء والشرطة. ولابد أن تكون الوظائف متاحة أمام كل صاحب موهبة.

(جـ) العنصر الكلى هو التشريع («فلسفة الحق» فقرات ٢٩٨ ـ ٣٢٠) (والجزء الثالث من الموسوعة فقرات ٥٤٤). والشعب ككل (وليس العمال والفلاحون) يمثلّون فى هذا الفرع من أفرع الدولة لا بصفتهم الشخصية كأفراد بل كأعضاء فى «فئات متباينة Estates» والفئات المتباينة هى جماعات مهنية أكثر منها طبقات اجتماعية أو اقتصادية. وكان هيجل ـ مثل دوركايم ـ يرى أنها مؤسسات تتوسط بين الأفراد الذريين والحكومة، ويُعدّون الناس للحياة فى الدولة. وهناك، فى رأيه ـ ثلاث فئات (١) طبقة عليا من ملاك الأرض بالوراثة الذين يجلسون كأفراد فى «مجلس أعلى».

---

(١) أصول فلسفة الحق ص ٦٦٠ من ترجمتنا العربية (المترجم).

(٢) كانت هذه الأسماء تطلق على المجالس النيابية في انجلترا فالمجلس الأعلى هو مجلس اللوردات» والمجلس الأدنى هو «مجلس العموم» (المترجم).

(٢) طبقة أصحـاب الأعمال. (٣) الطبقة الكليـة من الموظفين المدنيين. (بما فى ذلك المعلمين وغيرهم) الذين يختـاروون ممثليهم من خلال «نقاباتهم» لكى يجلسـوا فى «المجلس الأدنى». (والمجالس تسمى أيضاً Stände).

(٢) لا تكون الدولة دولة إلا إذا تعارضت وارتبطت بغيرها من الدول.

وتحتـاج الدولة إلى اعتـراف غيرها من الدول. تمامـاً مثلمـا يحتاج الأشـخاص إلى إعتراف الأشخاص الآخرين بهم[١]. وكلمة «الدولة» هنا مستخدمة أساساً بالمعنى الأول، وإنْ كان المعنى الثانى موجوداً أيضاً، مـا دامت الدولة فى علاقتها بالدول الأخرى لابد أن تكون ذاتاً فـردية ممثلة فى الملك الذى يأمر القوات المسلحة، ويدير الشئون الخارجية، من خلال السفراء، ويقوم بإعلان الحرب وإقرار السلام، والتصديق على المعاهدات[٢].

ويتخـذ الحق بين الدول شكل المعاهدات. والقانون الدولى الذى يقـوم على العُرف ـ أكثر مما يقوم على سلطة مركزية ـ ويقصـد به التخفيف من ويلات الحرب وإمكان استعادة السلام.

(٣) وأى دولة يمـحوها، فى النهـاية، تاريخ العالم. وحكم «مـحكمة العـالم» هو الحكم الأخير. (فلسفة الحق فقرة ٣٤٠ ـ والجزء الثالث من الموسوعة ٥٤٨).

ويضع هيـجل قـيمـة عـاليـة للدولة، حـتى أنه يصـورها بأنهـا «مسـيـرة الله على الأرض»[٣]. وهذه الملاحظة ينبغى أن تُقرأ على ضوء الاعتبارات التالية : ـ

(أ) أن هيجل يضـيـف إلى ذلك قوله أنهـا ليست عـملاً من أعـمـال الفن، وإنما هى توجد على الأرض أعنى فى دائرة الصدفة، والهوى، والخطأ[٤].

(ب) القول بأن الدولة هى «مسيرة الله على الأرض»، لا يعنى أنها هى الله بمعنى أنها

---

(١) أصول فلسفة الحق ص ٥٩٤ من ترجمتنا العربية (المترجم).

(٢) «تميل الدولة إلى الاتجاه نحـو النظر خارج حدودها من حيـث انها ذات فردية، ومن ثم فعـلاقتها بغـيرها من الدول تقع تحت سلطان التـاج. ومن هنا يؤول إلى الملك وإليه وحـده، امرة القوات المسلحـة وتدبير الشـئون الخارجية من خلال السفراء... الخ. وإعلان الحـرب وإقرار السـلام، والتصديق على جميع أنواع المعاهدات». أصول فلسفة الحق ص ٥٩٤ من ترجمتنا العربية (المترجم).

(٣) «أن مسـيرة الله في العالم هي مـا يشكل ماهية الدولة، ذلـك لأن أساس الدولة هي قوة العـقل الذي يحقق نفسه بوصفه إرادة». فلسـفة الحق ص ٦٤٤ من ترجمتنا العربية (المترجم).

(٤) المرجع السابق، في نفس الصفحة (المترجم).

قمة الكمال أو أن أية دولة جزئية معينة هى دولة أزلية. فالروح المطلق، فيما يرى هيجل، هو أعلى، من الروح الموضوعى، بما فى ذلك الدولة، والدولة الفردية تستسلم للتاريخ.

(جـ) يرفض هيجل التقابل الحاد بين الدولة والفرد؛ فالعلاقة بين الدولة والفرد يتوسطها أنواع مختلفة من المؤسسات: كالأسرة... الخ وأى من هذه المؤسسات لا يترك الفرد سليماً، وإنما يقوم بتشكيله فى فرد من نوع معين؛ فالدولة تجعله مواطناً (أى Cioyen وليس مجرد ابناً من أبناء البلد ..Bürger) - مواطناً يفكر ويسلك والدولة فى ذهنه. وهكذا يكون الفرد الحديث موجوداً متعدد الطبقات شكلَّته المؤسسات التى ينتمى إليها. والاصرار على أن القيمة الأولى هى لحرية الفرد فى أن يفعل ما يشاء، يعنى فى رأى هيجل المبالغة فى تقدير طبقة دنيا من طبقات الفرد ترتبط بالحق المجرد وبالمجتمع المدنى. (وهيجل لا ينظر إلى الدولة على أنها التهديد الرئيسى للحرية حتى من هذا النوع).

(د) لقد تأثر هيجل بأفلاطون وأرسطو فى نظرتهما العضوية إلى الدولة، وهو لا يستطيع أن يتصور وجود حياة بشرية كاملة خارج الدولة، أو حتى خارج الدولة الجزئية التى وُلد فيها الفرد. (وهو كثيراً ما يشير إلى النظريات السياسية عند أفلاطون وأرسطو، طالما أنه كان يعتقد (وهو اعتقاد غير صحيح) أن أفلاطون يمثل وصفاً لدولة المدينة اليونانية الفعلية - أكثر مما يصور دولة مثالية فإن آراءة الخاصة كانت أقرب إلى أرسطو). غير أنه سمح بمساحة من الحرية الذاتية أكثر مما كان قائماً - فى رأيه - فى دولة المدينة. ولقد ذهب إلى أن الدولة العقلية الحديثة لابد أن تحتوى على جميع القيم ذات المغزى التى جسدتها الدول فى الماضى، وبذلك لا تكون على نحو ما كانت هذه الدول فى كثير من الأحيان - «أحادية الجانب».

استعيرت الكلمة الألمانية das) Subjekt)[1] (الذات) فى القرن السادس عشر من الكلمة اللاتينية Subjectum (أسم المفعول Subicere بمعنى «يطرح تحت») ـ لتعنى «ذات أو موضوع» الجملة. غير أن استخداماتها الفلسفية تأثرت أيضاً باستخدامات أرسطو لكلمة hypokeimenon «ذلك الذى يكمن تحت» وهى تعنى (١) المادة التى يتألف منها شيء ما، أو التى صُنع منها. (٢) الجوهر أو الحامل للصفات. (٣) الذات المنطقية للمحمولات (بمعنى الموضوع الذى تكون له محمولات فى المنطق). وليس الذات الشبرية على وجه الخصوص. وكانت تشير حتى القرن الثامن عشر إلى ما يمكن أن يوجد أمام معرفتنا على نحو مستقل. أعنى: الموضوع. وليس للكلمة الألمانية Subjekt سوى بعض المعانى التى تحملها الكلمة الانجليزية Subject: فهى ترد فقط كاسم: وهى لا تعنى «يعتمد على، أو تابع أو نظام أو مجال». وهى قليلاً ما تستخدم «كموضوع» لتدل على موضوع الحديث أو موضوع اللوحة الفنية، أو الرواية، أو القطعة الموسيقية... الخ. فحيثما نستخدم نحن [فى الانجليزية] كلمة «ذات» (بمعنى موضوع) النقد أو السخرية يستخدم الألمان كلمة Gegenstand (أى الموضوع) بدلاً من كلمة الذات Subjekt. وهى أيضاً تُستخدم ككلمة مذمومة، «للزميل، أو الشخصية» (قارن مصطلح الشخص ..Person»). واستخداماتها الفلسفية الرئيسية هى :ـ

(١) الذات، الحامل، حامل الحالات أو الأنشطة. وهى بهذا المعنى لا تتميز تميزاً واضحاً عن الجوهر.

(٢) الذات فى النحو هى ذات الجملة، وفى المنطق، القضية أو الحكم أو حامل المحمولات. (يعنى الموضوع).

(٣) الذات أو الحامل للحالات السيكولوجية وللخصائص النفسية، وهى الذات البشرية أو الأنا.

---

(١) هذه الكلمة تعني الذات ـ لا سيما الذات البشرية ـ لكنها تعني أيضاً «الموضوع» (المترجم).

(٤) الذات المعرفية، فى مقابل موضوع المعرفة.

(٥) الذات الفاعلة التى تقوم، بأفعال وأنشطة وهى عند هيجل الذات الأخلاقية.

وتولدت عن كلمة الـذات فى القرن الثامن عـشر الصفـة «ذاتى»، والاسم «الذاتية». والصـفة فى الألمانيـة ..Subjectiv مثل الصـفة فى اللغة الانجليـزية تُستخدم أحـياناً بمعنى «فعلى، أو جوهرى». أى ما يخص الذات بالمعنى الأول غير أن استخدامها كان يرتبط فى عصر هيجل، بكلمة «الذات» بالمعنى الموجود فى (٣)، و(٤)، و(٥)، وكانت تعنى: ـ

(أ) ما يخص الذات البشرية بصفة عامة.

(ب) مـا ينتـمى إلى الذات البـشرية الفـردية بوجـه خـاص، ومن هنا كـانت تعنى «شخصى».

(جـ) «متحيز»، أحادى الجانب، منحاز».

وكانت استخدامات الاسم «الذاتية» تناظر استخدامات الصفة «ذاتى».

أما اسـتخـدام «الذات» بالمعنى الموجود فى رقم (٣) ـ إلى رقم (٥) فلـم يبدأ إلا فى نهاية القرن السـابع عشر تحت تأثير «ديكارت». و«هوبز» فى كتـابه («عن الجسد» ٢٥,٣) وهو يسـتخدمـها لتـعنى «الذات التى تحمل الاحـساسـات». أما «بومـجارتن» فى كـتابه «الميتـافيزيقـا» (عام ١٧٣٩)، وكتـابه «الاستطيـقا» (عام ١٧٥٠ ـ ١٧٥٨) فـقد استـخدم Subjectum كـمرادف لكلمـة Objectum أى الذات، بمعنى موضـوع عمل شخـصى ما، وأحياناً بمعنى الذات الفـاعلة والحسية. لكن من المرجح أنه هو المسئول عن المعنى الحديث للصفة «ذاتى»، التى استقرت تماماً عند كانط (الذى أقام محاضراته على أساس «ميتافيزيقا» بومجارتن).

دخلت جـميع المعانى الحـديثة «للذات» فى استـخـدام هيجل لهـذا المصطلح لكن لما كانت كلمـة «الأنا» تعبر أكـثر فى العادة، عن الجوهـر، فقد أصبـحت الذات أو الموضوع تتقابل مع كلمة المحـمول (بالمعنى رقم (٢))، وكلمة «الجوهر. (بالمعنى رقم ٣ - ٥) ومع كلمة «الموضـوع» (بالمعنى رقم ٤). وهى تختـلف عن كلمة «الروح». فالـروح تشمل بل وتتـجاوز «مـوضوعـهـا»، ولا تقابله. وهى بـالمثل تتطور، وتشمـل تجلياتهـا (الأفكار، والمشاعر... الخ). وتتطور إلى البنى الذاتية المتـبادلة، إلى «الأنا التى تصبح نحن، والنحن التى تصبح أنا». (ظاهريات الروح ـ الكتاب الرابع). وتتصور الذات ـ بالمقابل ـ على أنها أكثر انسحاباً إلى ذاتها، على أنها ما يكمن تحت ـ وبالتالى تقابل ـ الموضوع حالات الذات

وأنشطتها، وغيرها من الذوات الأخرى. والتمييز ليس حاداً، وتتطور الذات إلى «الروح». ومن ثم فعلى حين أن الروح ترتبط بالفكرة - التي هي اتحاد الذاتية والموضوعية - فأن الذات ترتبط بالتصور (أو الفكرة الشاملة)، ومن ثم «بالأنا».

ولقد رأى هيجل أن هناك صلة بين معنى الذات الذي تقابل فيه المحمول (بالمعنى رقم ٢) ومعنى الذات البشرية. وليست حلقة الوصل - في رأيه - هي أن الذات البشرية تكمن خلف حالاتها وأنشطتها بنفس الطريقة التي يكمن فيها الموضوع في المنطق أو في النحو - خلف المحمول. فالذات بالمعنيين معاً - يشكلها التصور (أو الفكرة الشاملة). وترتبط الذات البشرية أو «الأنا» بالتصور بسبب أن الأنا من ناحية غير متعينة تماماً، وبسبب أنها من ناحية أخرى يشكلها الفكر التصوري. فموضوع الجملة يرتبط بالتصور، أو بتصورها. طالما أنه في حكم مثل «الوردة حمراء» نجد أن الموضوع - وهو الوردة نميزه عن طريق التصور (أي تصور الوردة) - وهو في رأي هيجل يشكلّه هذا التصور، في حين أن المحمول - على الأقل في الأشكال الدنيا للحكم ينسب إليه صفة عارضة لم يعينها تصوره. غير أن النوعين من الموضوع، والنوعين من التصور ليسا متماثلين، فهيجل يرى نتاج الأحكام على أنه نتيجة للتعين الذاتي النشط، والتخصيص الذاتي للذات البشرية أو التصور (الفكرة الشاملة).

وتختلف الفكرة الشاملة عند هيجل، في معناها، عن «الذات». لكن هناك ثلاث سمات تساعد في تفسير استخدامه للذات هي :-

(١) الفكرة الشاملة هي وحدة أولية غير مشتقة، وأيا ما كانت وحدة الشيء فهي مدينة بوجودها لفكرته الشاملة.

(٢) الفكرة الشاملة نشطة أساساً فهي تمايز نفسها بنشاط وإيجابية إلى ذات وموضوع، وإلى موضوع ومحمولاته (أو إلى كلي، وجزئي، وفردي) - وإلى تنوع من التصورات الخاصة.

(٣) تسعى الفكرة الشاملة بنشاط إلى استعادة وحدتها، فالذات البشرية ترفع الموضوع معرفياً وعملياً في آن معاً. وتحدد أشكال الحكم للذات محمولاتها التي تكون، على التوالي، أكثر كفاية لفكرتها الشاملة وتجمع تنوع التصورات (أو الأفكار الشاملة) معاً في نسق.

وهذه السمات للتصور (أو الفكرة الشاملة) وللذات - كانت سائدة في ذهن هيجل

عندما قابل بين الذات و الجوهر (مثلاً في زعمه في تصدير «ظاهريات الروح» أن المطلق هو الذات بقدر ما هو الجوهر) كما كانت مسيطرة على ذهن هيجل بقدر سيطرة أفكار الوعي البشري (أو الإلهي) والفاعلية. ويتضمن المطلق ـ بوصفه ذاتاً ـ تطوراً من الوحدة البسيطة إلى اللاوحدة أو التفكك، وعودة إلى الوحدة المتمايزة. ويتطلب ذلك ـ أو على الأقل في مرحلته الثالثة ـ وجود النشاط المعرفي والعملي للذات البشرية.

ولقد كان هيجل على وعي بالالتباس والغموض في كلمات: الذات. والذاتي والذاتية ـ لا سيما عند تطبيقها على الذات البشرية. والمصدر الأساسي للالتباس ـ في رأيه ـ هو أن الذات ربما لا تشير إلا إلى الأنا الخالص المنعكس على ذاته، لكنها يمكن أن تشتمل كذلك على الحالات، والأنشطة، والحاجات... الخ التي للأنا. وهذه الحالات للأنشطة... الخ للأنا تختلف من شخص إلى شخص. وهي من ثم عارضة وذاتية بالمعنى المذموم لهذه الكلمة. وبهذا المعنى فإن اللوحة الرديئة، والحكم الفاسد، وعزم الارادة... الخ قد تكون ذاتية بمعنى أنها لا تعبر إلا عن آراء شخصية خاصة تصاحبها فحسب. والأنا، بما هي كذلك، بالمقابل، لا تختلف من شخص إلى شخص، وهي بذلك لا هي عرضية ولا هي تعسفية. وتؤدي الذات بهذا المعنى إلى ظهور كلمتي «ذاتي» و«ذاتية» بالمعنى الذي تكون فيه مقولات كانط ذاتية[1]. حيث نجد أن الذاتية فيها تتضمن مطلب أن المرء ينبغي عليه أن يكون قادراً أن يصادق فكرياً على قبول ما يعرض أمامه من الناحيتين المعرفية والعملية[2].

ويشير هيجل إلى هذين النوعين من الذاتية على أنهما ـ على التوالي ـ «ذاتية فاسدة أو رديئة، ومتناهية»، و«ذاتية لا متناهية». ويربط «الذاتية اللامتناهية بالمسيحية، نظراً لأنها تنسب هذه الذاتية إلى الله، ومن ثم تعزو قيمة لا متناهية للذاتية البشرية[3]. ولقد تبنى كيركجور تعبير «الذاتية اللامتناهية»، وذهب في كتابه «حاشية ختامية غير علمية» في

---

(١) "موسوعة العلوم الفلسفية" ص ١٤٩ من ترجمتنا العربية (المترجم).

(٢) يقول هيجل: «نحن نطلق على غاية ما صفة «الذاتية» حين تكون هذه الغاية غاية لذات فردية نوعية خاصة فحسب. وبهذا المعنى يكون العمل الفني الرديء السيء الذي لا يصل إلى هدفه، هو عمل ذاتي خالص. ويمكن أن تطلق الكلمة أيضاً على مضمون الإرادة، وهي ترادف هنا ـ في العادة ـ العشوائية أو العفوية. فالمضمون «الذاتي» هو ذلك الذي ينتمي إلي الذات وحدها... الخ» أصول فلسفة الحق ٣٣٧ ـ ٣٣٨ من ترجمتنا العربية (المترجم).

(٣) "موسوعة العلوم الفلسفية" ص ٣٦٠ من ترجمتنا العربية (المترجم).

معـارضة هيجل إلى أن «هذه هـي الذاتية التي تهتم بهـا المسـيحية، وهي وحـدها الذاتية الموجودة حقيـقة، لو كان من الممكن أن توجد على الاطلاق. وليس للمسـيحية أن توجد من الناحية الموضوعية على الاطلاق». غير أن تعـارض الذاتية مع «الموضوعية» المشابهة لها في الغـموض والالتبـاس هي غريبـة عن هيجل. فـهناك، في رأيه، ثلاثة أطوار واسـعة (وليس اثنان) للذاتية : ـ

(١) انسـحاب الذات إلـى نفسـهـا لتصبـح «الأنا الخـالص». وذلك يتـضمن أيضـاً الموضوعية (بالمعنى الحسن) نظراً لارتباطها بالتصور (أو الفكرة الشاملة).

(٢) تجلي الذات في حـالات وأنشطة متنوعـة سيكولوجـيا (في الآراء والرغـبات... الخ) وفزيقيا (الأفـعال والسلوك والرسم). وذلك يتضمن الموضوعية إلا أن ذلك كـثيراً ما يكون بالمعنى السيء، نظـراً لأن الموضوعـات لا تعبـر عن نفسـها إلا في الأهواء الذاتيـة للذات.

(٣) إصلاح الذات العاقلة لتموضوعاتها الخارجية كتجلياتها مثلاً في ـ وتصديقها على ـ الدولة العقلانية. وها هنا تتحد، من جديد، الذاتية والموضوعية (بالمعنى الحسن).

ولابد أن هيجل كان سيذهب إلى أن ايمان كيركجور الذاتي يقع في الطور رقم (٢).



يرتبط الفعل الألماني heben بالفعل «heave» (يطرح) الذي يعني أصلاً يمسك، يقبض لكنه يعني الآن «يرفع، يصعد، يزيل» (لا سيما إزاحة الخصم بعيداً من فوق الحصان) ليحل محله، يزيل (مشكلة أو تناقضاً). ثم دخلت في تركيبات لغوية كثيرة أهمها عند هيجل aufheben (يرفع. بمعنى الحذف والابقاء) وهي لها ثلاثة معاني رئيسية هي : -

(١) «يرفع، يمسك، يصعد».

(٢) «يزيل، يبطل، يدمر، يلغي، يعلّق».

(٣) «يحفظ، يحافظ، يبقى».

وللفعل الانعكاسي sich aufheben الآن قوة متبادلة، عندما تلغي أرقام أو بنود في الحساب، أو «يوازن بعضها بعضاً». وكانت تستخدم بمعنى أكثر اتساعاً في عصر هيجل لتطلق على شخص «يقوم من مقامه»، وقد استخدمها هيجل لتطلق على الشيء الذي يرفع نفسه. والاسم Aufhebung يعني بالمثل (١) الرفع. (٢) الإلغاء. (٣) الاحتفاظ. ويرد المصدر الاسمي Aufheben في تعبير Aufheben machen ليعني: «يحدث جلبة لا داعي لها». ولا يستخدم كلمة oufheben في العادة إلا في واحدة فقط من هذه المعاني في مناسبة معينة. ولقد استخدمها «شلر» - تقريباً - بالمعنى رقم (٢)، لكنه اقترب في كتابه عن «التربية الجمالية للإنسان» XVIII من الجمع بين المعاني الثلاثة، عندما ذهب إلى أن الجمال يؤلف بين حالتين متعارضتين (هما: الوجدان والتفكير) وهكذا «يرفع التعارض»، إلا أن رقم (٢) هو المعنى السائد، نظراً لأنه يضيف: «أن الحالتين معاً تختفيان تماماً في حالة ثالثة بحيث لا يبقى أي أثر للانقسام في الكل الذي يشكلانه». (قارن مصطلح «الرفع» في كتابه «التربية الجمالية» XXIV). ويستخدم هيجل بانتظام مصطلح «الرفع» متأثراً باستخدام «شلر» له. وهكذا فأن «شلر» يستبق وجهة نظر هيجل في فكرة رفع الطبيعة يقول: «ان الإنسان لا يتوقف عند حدود الطبيعة التي خُلق منها، فلديه القدرة على أن يقتفي بالعقل أثر الخطوات التي قطعتها لصالحه، وأن يحوّل أعمال القهر إلى أعمال خاصة باختياره الحر، وأن يرفع الضرورة الفزيقية لتصبح ضرورة أخلاقية» (التربية الجمالية III).

ويقع التباس مماثل في الكلمة اللاتينية Tollere التي تعني: (١) يرفع. (٢) «يأخذه من مكانه، أعني يدمره، يزيله». ومن هنا فعندما قال شيشرون إن اكتافيوس Tollendus أي «رُفع» فأنه كان يعني المعنين معاً أنه «ارتفع، وتّم التخلص منه». واسم المفعول من الفعل Tollere هو Sublatus، وقد أدى ذلك إلى ظهور الفعل الإنجليزي «يرفع To sublate» الذي يعني أصلاً «يزيل، يُقصى» لكنه أصبح الآن مهجوراً بهذا المعنى. وقد استخدمه «سيروليم هاملتون» ليعني «ينكر» يعارض، ينقض «قضية مثلاً». وليقابل «يضع». ثم بعد ذلك استخدمه «سترلنج في كتابه» «سر هيجل» (عام ١٨٦٥) بمعنى «الالغاء والابقاء معاً». وليعني مصطلح aufheben عند هيجل. وعيوب كلمة «يرفع» كترجمة لمصطلح aufheben هي أن كلمة Tollere ـ كما يشير هيجل ـ ليس لها المعنى رقم (٣) «يحتفظ يبقى على... الخ». كما أن الكلمة الانجليزية ليست مألوفة. ومن هنا فقد استخدم المترجمون أيضاً كلمات «يُبطل» أو «يحذف»، و«يستبعد» و«يلغي» (كما فعل كاوفمان) وأقرب مقابل لها في الانجليزية «يركل من أعلى السلّم»، وهي كلمة عامية للغاية ويصعب أن تجد قبولاً عامًا.

ولا يشير هيجل في شروحه الواضحة على مصطلح aufheben، إلا إلى المعنيين (٢) و (٣) فقط، نظراً لأنهما ـ من وجهة نظره ـ على جانب عظيم من الأهمية للفكر «النظري»، حيث أن مصطلح aufheben معنيين متعارضين. وهما معاً ـ فيما يذهب هيجل ـ متضمنان في المعنى رقم (٣). وذلك لأن الاحتفاظ بشيء ما يعني إلغاء مباشرته، وتعرضه للمؤثرات الخارجية. ويقول أن هناك كلمات كثيرة من هذا القبيل في اللغة الألمانية، ولا يذكر في شروحه على لمصطلح aufheben (الموسوعة فقرة ٩٦ ـ اضافة)[1]. أنه كان في ذهنه كلمات مثل «الشخص»، و«الموضوعية»، و«الفكرة الشاملة». التي ترتبط في آن معاً ببداية الشيء وبلوغه القمة. وهناك كلمات وجمل انجليزية كثيرة تحمل معاني متعارضة مثل «أصول المرء» يستغني (عن). .»، و«يهبط إلى سفح الجبل»، و«صورة المرآة». غير أن هذه الكلمات ليس لها أي «مغزى فلسفي».

وعندما تكون للكلمة معنيين أو أكثر فأن هيجل لا يقيم باستمرار وزناً متساوياً لكل معنى من هذه المعاني في جميع (أو معظم) المناسبات التي يستخدمه فيها. وربما كان مصطلح «يرفع» مثمراً في هذه المعالجة، أكثر من معظم الكلمات الأخرى . لكن : ـ

---

(١) انظر ترجمتنا العربية للموسوعة ص ٢٦٢ وما بعدها. (المترجم).

(١) حتى عندما يكون أحد المعاني مسيطراً في استخدام هيجل، فأن المعاني الأخرى تكون موجودة لكنها «مرفوعة» وإنْ كانت غير ملغاة تماماً.

(٢) يميل إلى الربط ـ نسقياً ـ بين المعاني كما حدث في حالة «الانعكاس» و«الحكم».

ويربط هيجل بين كلمة «الرفع» وغيرها من الكلمات الأخرى. ومن ثم فعندما يكون شيء ما «مرفوعاً»، فأنه يكون «مثالياً»، و«متوسطاً»، في مقابل: «المباشر»، و«لحظة من الكل» التي تحتوي أيضاً على نقيضها. «والرفع» يشبه «السلب المتعين» من حيث أن له نتيجة إيجابية. فما ينتج من رفع شيء ما، أي الكل الذي يشمله وضده في آن معاً، يبقى كلحظات، وهو باستمرار أعلى، وأكثر حقيقة من العناصر المرفوعة. ومن ثم فبغض النظر عن الموضوع، فمن المعقول أن ترى المعنى رقم (١) أي «الارتفاع» كعنصر مكوّن في المعنى الهيجلي.

و«الرفع» كغيره من المصطلحات الهيجلية ينطبق على كل من التصورات (الأفكار الشاملة) والأشياء في وقت واحد؛ فتصورات الوجود، والعدم، تُرفع في مقولة «الوجود المتعين»، والتعينات الدنيا، في المنطق بصفة عامة، تُرفع في تعينات أعلى. والمراحل الأولى هي عمليات تطورية مؤقتة، وهي تُرفع في المراحل المتأخرة. فالفلسفات السابقة مثلاً يتم هدمها والمحافظة عليها في نفس الوقت في فلسفة هيجل. (وربما قلنا أن معتقدات المرء المبكرة ترفع في معتقداته المتأخرة. فالمسوّدات الأولى ترفع في المسوّدات النهائية) ورفع تصور ما ـ في المنطق ـ ويمكن مقارنته بإمكان انطباقه على الأنواع الدنيا من الكائن: فالآلية «تُرفع» في الغائية، لكنها تظل يمكن تطبيقها على النظام الشمسي. غير أن أطوار الرفع في العمليات المؤقتة هي في العادة، يمكن استرجاعها بطريقة مماثلة.

وكثيراً ما يدمج هيجل الرفع المنطقي لتصور ما مع الرفع الفزيقي للشيء. فالموت ـ مثلاً ـ هو رفع للفرد، ومن ثم «انبثاق للجنس أو الروح». (الموسوعة ـ الجزء الثاني في فقرة ٣٧٦ ـ اضافة). فالموت ـ يرفع من الناحية الفزيقية الفرد الحيواني إلا أن نتيجة ذلك ليست المرحلة التالية في العملية الفزيقية أعني: الجثة، بل المرحلة التالية في العملية المنطقية: وهي الجنس، وبطريقة غير مباشرة: الروح. ومبررات مثل هذا الدمج هي : ـ

(١) يسير الرفع من الأدنى إلى الأعلى، وليس من حيوان ما إلى جثته.

(٢) يرى هيجل وجود صلة عميقة بين تطور التصورات، وتطور الأشياء، وهي عملية جوهرية في مذهبه المثالي.

دخلت كلمة الجوهر Substanz اللغة الألمانية في العصور الوسطى، من الكلمة اللاتينية Substantia التي جاءت بدورها من Substare («يقف تحت»، «يكون تحت»،«يكون حاضراً»). ومن ثم فجذور معناها تشبه جذور معنى كلمة «الذات Subject»، وإن كانت ترتبط بالكلمة اليونانية Ousia («الوجود»، «الجوهر... الخ من كلمة einai «يوجد») أكثر مما ترتبط بكلمة to hypokeimenon. وتقترب معانيها من الكلمات الانجليزية : ـ

(١) جوهر، عجينة Stuff، مادة، نوع من العجينة.

(٢) شيء دائم وثابت أو مستقل، في مقابل «الأعراض» التي تعتمد على غيرها. والصفات، والأحوال... إلخ.

(٣) الماهية الدائمة للشيء.

(٤) المضمون الماهوي للكتاب مثلاً في مقابل شكله والتعبير عنه.

(٥) الملكية، الحيازة.

المعنى السائد لكلمة «الجوهر» في الفلسفة قبل هيجل هو المعنى رقم (٢). فديكارت يعرّف الجوهر بأنه «شيء ما يوجد بتلك الطريقة التي تجعله لا يحتاج إلى شيء آخر في وجوده»، ولقد ميَّز ديكارت بين التفكير والجوهر الممتد (الفكر ـ والامتداد)، وهما معاً خلقهما الجوهر المطلق الذي هو الله. ويعرّفه اسبنوزا بأنه «ذلك الذي يوجد في ذاته، ويتصور من خلال ذاته أعني ما لا يحتاج تصوره إلى تصور شيء آخر لكي يتشكل منه». وعندما رأى اسبنوزا أن هناك كثرة من الجواهر لا تتفق مع هذا التعريف، ولا مع تعريف ديكارت، فقد ذهب إلى أنه لا يوجد سوى جوهر واحد، له صفات لا متناهية. لكننا لا نعرف منها سوى اثنين فقط هما: الفكر والامتداد. فالأشياء المتناهية، بما في ذلك البشر، هي «أحوال» لهذه الصفات، وهي تحت صفة الفكر تكون أفكاراً. وفي حالة صفة الامتداد تكون أجساماً.

ولقد حدث إحيـاء لاسبنوزا في نهاية القرن الثامن عشـر، فقد نظر كل من «جوته». و«هيردر» إلى جوهره على أنه «كل عضوي» أو شمول كلي من القوى الحية.

أما هيجل فقد رأى ـ بالمقابل ـ أن الاسبنوزية هي اللاكونية.. Akosmismus أي أنها «انكار للعالم» فهي تذهب إلى أن الله وحده ـ أو الجوهر ـ هو الحقيقي على نحو تام، في حين أن الأشياء الموجودة في العالم ليست سوى مظهر أو ظاهر فحسب. وكان اسبنوزا في ذهن هيجل باستمرار عندما كان يستخدم مصطلح «الجوهر» بالمعنى الفلسفي.

ولقد لعب مصطلح «الجـوهر» دوراً أكثر ضآلة من ذلك في فلسفة كـانط حيث كانت معانيه الرئيسية على النحو التالي: ـ

(١) موضوع منـطقي تحايث فيه محـمولاته ولا يكون هو محـمولاً لأي شيء آخر. (وتكون «الأنا» بهذا المعنى جوهراً).

(٢) شيء مستقل نسبياً يظل قائمـاًخلال تغيرات أعراضه. (بهذا المعنى فأن «الأنا» أو الذات لا تكون جوهراً).

(٣) ذلك الذي يظل قائمـاً خلال «جميع تغـيرات المظاهر» والذي لا تزيد كميـته في الطبيعة ولا تنقـص» (نقد العقل الخالص A-١٨٢. B٢٢٤) (وبهـذا المعنى لا يكون هناك سوى جـوهر واحد هو: المـادة). ولم تتأثر وجهة نظر هيجـل عن «الجوهر» كثيراً بفكره كانط. لكنه تابع كـانط في دراسة هذا المصطلح في المنطق بوصفه الحـد الأول في مثلث: الجوهر ـ السببية ـ التفاعل.

في المنطق يتحـدث هيجل كما لو كـان هناك جوهر واحد فقط، وهناك عـدة أسباب لذلك: ـ

(١) كما هي الحال في شرحه للمطلق، كان في ذهنه مذهب اسبنوزا.

(٢) إذا ما تغـاضينا عن تنوع وتغيـر الأعراض في الشيء، وركزنـا النظر في الجوهر الكامن تحت هذه الأعراض، فأن اختلاف الجواهر المتميزة يصبح إشكالاً.

(٣) ما دام الجـوهر يخلق أعراضه فهـو، على أية حال، مسـتقل نسبيـاً عن الجواهر الأخرى، وهي لا تدخل في التفسير المبـدئي له. والتفاعل بين جوهرين أو أكثر لا يُدرس تحت عنوان الجوهر، بل التفاعل.

الجوهر، بالمقـابل، نشاط وفـاعلية فهـو يخلق أعراضـه ويحلها. ويظهـر الجوهر أو

«يشع» في أعراضه، وهي مظهر له ـ غير أن هذا الاشعاع لا ينتج الأعـراض فحسب بل الجوهر نفسه: فالجوهر لا يكون ج،هراً إلا بفضل إنتاج الأعراض وحلّها، ومن هنا كانت الأعراض هي (أو تشمل) الجوهر، بمقدار ما يشمل الجوهر أعراضه.

ويقابل هيـجل بانتظام بين الجوهر والذات (بالدرجة الأولى ـ وليس حـصراً ـ الذات البـشرية) ـ والتـصور، والروح. ويذهب إلى أن المطلق ذات، بقـدر ما هو جـوهر. وأن الجوهر لابد أن يصـبح ذاتاً، (قارن مثـلاً تصديره لظاهريات الروح). وكـان في ذهنه عدة نقاط هي على النحو التالي : ـ

(١) جوهر اسبنوزا ـ على خـلاف الله في المسيحية ـ ليس شـخصاً ولا ذاتاً، وبذلك تنقصه الوحدة التي تتسم بها الذات[1].

(٢) ليس هناك تفسـير مقنع يُقـدَّم لانتاج الجوهر لأعراضـه أو لتشعيب صـفاته (إلى صفـتين). ولقد أساء هيجل فـهم تعريف «اسبنوزا للصـفة، التي يقول عنهـا انها: «ذلك الذي يعرفه العقل عن الجوهر على أنه يكوِّن ماهيتـه»). لتعني أن للجوهر صفات فحسب بمقـدار ما تظـهر أمام العقل إلا أن هذا العقل ليس هو نفـسه حالاً من أحوال الجوهر. وبذلك يفترض سلـفاً تشعيب الصفـات إلى شعبتين، ولا هو يقع خـارج الجوهر، بطريقة متنافرة.

(٣) أعراض الجوهـر (أو أحواله) ليست هي نفسـها الذوات المستقلة بطريقـة أصيلة، فالموجودات البشرية ليست أكثر من تنويعات للجوهر.

(٤) أن الأسباب التي تجعل الأحوال ليست ذوات مستقلة هو أن ذلك لابد أن يعني ـ داخل إطار فلسفة اسبنوزا ـ تعـارضها مع انتمائها لجوهر واحـد مفرد، طالما أن اسبنوزا لا يقدم لنا آلية مقنـعة لعودة الكائنات المستقلة إلى الجوهر: فهـو في الواقع يزعم ببساطة أن كل شيء (بما في ذلك هو نفسه) واحد في المطلق.

ويعـتقد هـيجل، بالمقـابل، أن الله (على مسـتوى الدين) شـخص، وعلى المسـتوى الفلسفي تصـور (أو فكرة شاملة). وذلك يفسـر انبثاق الذوات المسـتقلة، (التي ترتفع إلى

---

(١) يقول هيـجل: «أما أن الله شخص مطلق، فـتلك هي وجهة النظر التي لم تصل إليـها فلسفـة اسبنوزا أبداً... وهي من هذه الزاوية قـد عجزت عن الوصـول إلى الفكرة الحقـة عن الله. وهي الفكرة التي تؤلف مضـمون الشعور الديني في المسيحية». موسوعة العلوم الفلسفية ص ٣٦٧ وما بعدها حيث يناقش هيجل مذهب اسبنوزا في شيء من التفصيل والاتهامات التي وجهت إليه: الاتحاد ووحدة الوجود ... الخ (المترجم).

مستوى الوعي الذاتي لله) ويجلبهـا ـ مع غيرها من الكائنات، عائدة إلى الوحدة. (ويمكن أن يقال أن اسبنوزا استبق هيجل في كثير من هذه الأفكار أكثر مما يعترف به هيجل نفسه (في نظريته مثلاً عن حب الروح العقلي لله الذي هو جزء من الحب اللامتناهي الذي يحب به الله ذاته. ولقد ناقش هيجل هذه الفكرة في سياقات أخرى، في الجزء الأول من الموسوعة، مثلاً، فقرة ١٥٤ ـ اضافة[1]. لكن ليس في سياق مناقشته للجوهر».

وتلعب فكرة هيجل عن الجوهر دوراً هاماً في تفسيره «للحق»، و«للحياة الأخلاقية». فلا يمكن للجماعة السياسية أو الاجتماعية ـ كما تذهب نظريات العقد الاجتماعي ـ أن تتألف من ذوات فقط، أو أفراد يفكرون باستمرار في حاجاتهم وأفكارهم؛ بل تفترض سلفاً أنشطة وعلاقات سريعة، لا يكون فيها الناس ذوات فردية. (وبالمثل فان الخطاب الفلسفي أو الأدبي المتروي يفترض سلفاً خلفية من الخطاب اليومي غير المتروي). وهذه الخلفية هي «الجوهر الأخلاقي» الذي يكمن خلف هذا الخطاب. لقد كانت دولة ـ المدينة عند اليونان أساساً دولة الجوهر أو «دولة جوهرية» لا تظهر فيها الذوات، إلا بطريقة غير متميزة. أما الدولة الحديثة فهي تشتمل على ثلاثة عناصر هي : ـ

(١) خلفية جوهرية تماماً يتحد فيها الأفراد عن طريق روابط ليست فكرية مثل الوجدان والشعور والعاطفة كما هي الحال في الأسرة، وفي أوضاع الفلاحين ـ على مستوى الدولة.

(٢) ظهور الذوات المفكرة التي تبحث عن ذاتها في المجتمع المدني، وكذلك الذوات الأخلاقية المفكرة.

(٣) عودة الاتحاد إلى الذوات المستقلة في الدولة التي هي نفسها(على خلاف المجتمع المدني) ذات مفردة يمثلها الملك، وهي تحتاج (على خلاف الأسرة) إلى التصديق العقلي من أعضائها.

أن الوحدة القوية للدولة هي التي تسمح ـ في رأي هيجل ـ أكثر كثيراً مما كان قائماً في دولة ـ المدينة اليونانية ـ بظهور الذوات المستقلة. وبدون مثل هذه الدولة سوف يتفكك المجتمع إلى تجمع من الأفراد.

وهكذا نجد أن الجوهر الأخلاقي ـ عند هيجل ـ في صورة الدولة الحديثة يعكس الكون ككل. نظرية اسبنوزا تعكس دولة ـ المدينة اليونانية وهي من وجهة نظر هيجل ـ

(١) راجع ص ٣٧٥ وما بعدها من ترجمتنا العربية لموسوعة العلوم الفلسفية (المترجم).

تكشف عن زعزعة وعدم استقرار مماثل.

Supersede, Superssion

يبطل، الابطال....

انظر مصطلح: ـ **Sublation**

الرفع...




محمد خطاب

T

الشـيء وموضوع البحث.. Thing and Subject - Matter

(١) كلمـة الشيء في اللغة الألمانيـة Ding كانت في الأصل مـصطلحاً قـانونياً يعني «قاعة المحكمـة»، و«القضية القانونيـة والفعل»، ثم أصبحت تعني «الشيء» بصفـة عامة. وتشمل كلمة الشيء في الفلسفة تقليدياً، كل شيء ممكن سواء أكان موجوداً بالفعل أم لا» (فيما يقول فولف). والشيء الممكن لكنه غير مـوجود فعلاً هو «شيء نفكر فيه»، وأحياناً يشـار إلى اللاشـيء على أنه «شيء موضوع للتفكير»، وأحـياناً أخرى على أنه ما هو غير ممكن (كالدائرة المربعة مـثلاً). وأي شيء له خواص وقد ميّـز فولف بين الشيء الذي يبقى قائمـاً مستقـلاً، أو لذاته، أي الجوهر، والشيء الذي يبـقى قائماً من خـلال شيء آخر. الأول، كالنفس مـثلاً، التي يكمن مصـدر تغيراتها في ذاتهـا كقوة داخليـة. والثاني ليس سوى «تحديد لما يبقى قائماً لذاته».

الشيء في ذاته هو على وجه الدقة الشيء في استقلال عن علاقاته بالأشياء الأخرى. أما عند كـانط (كما هي الحـال عند لوك، ولامبـيرت... الخ). فهـو الشيء مسـتقلاً عن عمليـات الادراك.. أعني عن الذات. فالظاهر وحـده هو الذي نستطيع أن نعـرفه وليس الأشيـاء في ذاتها. ويميل كانط إلى «الاسـتخدام السلبي» فحـسب لفكرة الشيء في ذاته، فهي تصلح فقط «كـفكرة حدّية». أما «الاستخـدام الايجابي» فيعني النظر إليـها على انها موضوع لحدس عقلي، ووجود هذا الحدس العـقلي وطبيعته موضع إشكال مثل اشكالات الشيء في ذاته تماماً («نقـد العقل الخالص» B 307). إلا أن كانط كثيراً مـا يقوم بأكثر من استخدام سلبي لهذه الفكرة، زاعماً أن الظواهر لابد أن تكون ظواهر للأشياء في ذاتها التى

هي أساس هذه الظواهر. أما الفكرة التي تقول أن الأشياء في ذاتها لا يمكن لنا معرفتها فقد رفضها «ياكوبي»، و«فشته» و«شلنج» كما رفضها هيجل.

(٢) كلمة Sache الألمانية كانت في الأصل أيضاً مصطلحاً قانونياً يعني «قضية، دعوى قضائية»، ثم عُممت لتعني «الشيء، والأمر، والمهمة، والمادة». وكثيراً ما ترادف «النقطة» أو «الموضوع» كما هي الحال في قولنا «على هامش الموضوع»، أو في «قلب الموضوع»، وتوحي كلمة Sache بأنها أقوى من كلمة Ding، في معارضة كلمة الشخص، ولهذا فقد ساوى كانط بين Sache وبين «الشيء المادي»، ثم عرفها بأنها «الشيء» الذي لا يمكن أن يكون مسئولاً عما يفعل طالما يفتقر إلى الارادة الحرة. ويتابع كانط التفرقة في القانون الروماني بين: (أ). الحق في شيء ما، الذي يجعل للمرء الحق في استخدام هذا الشيء واستبعاد الآخرين من استخدامه. (ب) الحق لشخص ما الذي يؤهله لأن يأمر شخصاً آخر أن يفعل كذا أو ألا يفعله؛ بطريقة معينة. (وقد انتقد هيجل هذه التفرقة في «فلسفة الحق» فقرة ٤٠)[١].

ويستخدم هيجل كلمتي Ding وSache بطرق مختلفة أتمَّ الاختلاف: ـ

(١) لكلمة Ding استخدامات شتى : ـ

(أ) أحياناً تُستخدم بمعنى عام لتعني الأشياء الدنيوية العارضة، بما في ذلك الروح المتناهي، في مقابل الله والضرورة المطلقة (قارن محاضرات في «الأدلة على وجود الله» XVI).

(ب) يرتبط بذلك استخدام «الشيء» الذي يتقابل مع «التفكير» و«الفكر». غير أن التقابل سطحي فحسب. فالفكر يشكل ماهية الأشياء ويرى هيجل أن هذه الرابطة موجودة في تشابه الكلمات «فالتفكير Denken هو الشيئية Dingheit» (ظاهريات الروح VI,B 116).

والواقع أنه لا توجد قرابة لغوية بين Ding(الشيء) و Denken (يفكر)..

(جـ) وتظهر كلمة الشيء Ding بالمعنى الضيق كموضوع للادراك الحسي في «ظاهريات الروح»، وكتعين للفكر في المنطق (الموسوعة ١٢٥ وما بعدها)[٢]. فالنظر إلى شيء ما على أنه شيء Ding بهذا المعنى، ليس سوى إحدى الطرق المتنوعة في النظر إليه: فقد ينظر إليه المرء، بدلاً من ذلك، على أنه قسوة تتجلى أو تُظهر نفسها؛ وللشيء

---

(١) قارن «أصول فلسفة الحق» ص ١٨٦ وما بعدها من ترجمتنا العربية (المترجم).

(٢) «موسوعة العلوم الفلسفية» ـ ص ٣٢٢ وما بعدها من ترجمتنا العربية (المترجم).

بالضرورة خواصًا وهي تتضايف (في ظاهريات الروح) مع أعضائنا الحسية المختلفة. ويمكن للشيء أن تتغير خواصه دون أن يكفَّ عن الوجود وذلك على خلاف «شيء ما» وكيفه. ومن هنا فأن له خواص أكثر مما يكون هو هذه الخواص. ومشكلة تفسير وحدة الشيء من منظور خواصه المختلفة تؤدي إلى الفكرة التي تقول أن الخواص عبارة عن مواد مستقلة (فالحرارة، مثلاً، هي السّيال الحراري) تنفذ بطريقة متبادلة في مسام بعضها بعضاً. ويرفض هيجل هذه النظرية لأسباب تجريبية وتصورية في آن معاً (راجع «موسوعة العلوم الفلسفية» الجزء الأول فقرة ١٣٠ . والجزء الثاني فقرة ٣٠٥ ـ إضافة وفقرة ٣٣٤).

(د) كثيراً ما يربط هيجل الشيء في ذاته عند كانط بالشيء Ding بالمعنى الموجود في (جـ) حامل الخواص، ويذهب إلى أننا لا يمكن لنا معرفته فقط إذا ما جردناه من جميع خواصه (وعلاقاته) مع الشيء. فلا يبقى لدينا بعد ذلك ما يُعرف. غير أنه كثيراً ما يربطه بمعنى الشيء الموجود في (ب) (بطريقة تتطابق مع نوايا كانط) ويذهب إلى أن الأشياء بالمعنى الذي تتعارض فيه مع الفكر هي في الواقع نتاج للفكر، ومن ثم فالفكر هو ماهيتها، أو «في ذاتها»، وفحوى حجج هيجل المعقدة ضد الشيء في ذاته الذي لا يمكن معرفته ليست ـ من ثم ـ القول بأن الفلسفة النظرية تساعدنا في الاقتراب من الكائنات التي استبعدها كانط والسابقون عليه. وإنما هي القول بأن ماهية الأشياء هي بنيتها المنطقية القابلة للبحث التجريبي والبحث التصوري.

ويرتبط الشيء Ding لغوياً بكلمتي bedingen و Bedingung («يشترط»، و«الشرط»). وذهب «شلنج» ذات مرة إلى أنه إذا ما نُظر إلى «الأنا» على أنها مشروطة أو أن لها شروطاً فأنها عندئذ ينظر إليها (خطأ) على أنها «شيء» وفي رأي هيجل أن كلاً من «شلنج»، و«كانط» كان على حق في رفضه لوجهة نظر ديكارت القائلة بأن «الأنا» (أو النفس) هي شيء ما[1] لكن لا ينتج عن ذلك أنها لابد أن تكون غير مشروطة. طالما أن

---

(١) يقول هيجل: «لقد كانت الميتافيزيقا السابقة على كانط تنظر إلى النفس على أنها شيء ما. وكلمة «الشيء» لفظ ملتبس الدلالة تماما. فنحن تعني بالشيء أولاً أوجوداً فعلياً مباشراً، أعني شيئاً نتمثله في صورة حسية: وبهذا المعنى استخدمت الكلمة عن النفس. ومن هنا ظهر التساؤل حول مستقر النفس. إذ لابد بالطبع أن يكون للنفس مستقر، وإن توجد في مكان ما، ما دمنا نتصورها تصوراً حسياً، وكذلك إذا ما نظرنا إلى النفس على أنها شيء ما فسوف نتساءل هل النفس مركبة أم بسيطة؟. وكان لهذا التساؤل أهمية كبيرة لآثاره على مسألة خلود النفس التي قيل انها تعتمد على غياب التركيب... الخ». موسوعة العلوم الفلسفية ص ١٢٩ من ترجمتنا العربية (المترجم).

الشروط مرفوعة في داخل ما تشترطه (وهو في نظر هيجل Sache أكثر منه Ding).

(٢) لكلمة Sache عند هيجل ـ في مقابل كلمة Ding . نكهة «الشيء الذي يهم» أو «النقطة الحقة» كالصور العابرة المؤقتة مثلاً التي تظهر فيها، أو التأويلات التي يقولها الناس عنها. وكثيراً ما يشار إليها على أنها die Sache selbt أي «Sache ذاتها» (والضمير Selbt لا يعني أن Sache هي ذات أو Selbt).

وهكذا نجد في كتاب «ظاهريات الروح» V.C.a) «المملكة الحيوانية الروحية والخداع، أو المادة تحت السيطرة» ذاتها، فالشيء Sache ذاته هو العمل الذي ينتجه الفرد طبقاً لطبيعته وأهدافه والذي يضع فيه قيمته وفحواه. غير أن العمل ذاته أي فحوى عمله لا يحتاج إلى أن يتحد مع ـ ولا يعتمد أساساً علي ـ غاية الفاعل أو نيته. وهكذا نجد أن «العمل ذاته» هو «كونان دويل» مبتكر شخصية» شرلوك هولمز وليس «كونان دويل» الروائي التاريخي أو اكتشاف «كولمبوس» لأمريكا، وليس الطريق إلى الهند. لكن «العمل ذاته» لا يحتاج إلا أن يوضع فقط في عمل الفرد. أما في الحياة الأخلاقية اليونانية، فهو الجوهر الأخلاقي في حين أنه الذات نفسها من وجهة نظر الضمير، فما يهم الرجل الحساس صاحب الضمير ليس هو الفعل الخارجي أو النتيجة، بل الروح التي تتخذ القرار (ظاهريات الروح. V/ C.c). ويظهر «العمل ذاته» في سياقات متنوعة في المنطق، ففي مقولة القَدْر مثلاً العمل نفسه أو الموضوع ذاته هو الجوهر المادي الدائم الذي يكمن خلف التغيرات الكمية والكيفية فمثلاً «ذرتان من الأيدروجين» ذرة أكسوجين» في مقابل صلابته، حالات الصلابة والسيولة. وهو أيضاً «الشيء» أو «الواقعة» التي تنبثق من أساسها أو شروطها (كما هي الحال مثلاً: الموسوعة فقرة ١٤٨) والشيء بمعنى السبب (الشيء الأصلي) الذي ينتقل إلى نتيجته. (الموسوعة فقرة ١٥٣)، كما أن الجواني والبراني هما صورتان مختلفتان من شيء واحد[1].

ويميّز الاستخدام المركزي ـ عند هيجل ـ للشيء نفسه» أو «الموضوع ذاته» منهجه في المعرفة عن المعرفة التي هي خارجية «للموضع نفسه» أو موضوع البحث. إذ يُمتص المسار نفسه في «موضوع البحث» ليتبع حركته المحايثة أو تطوره، دون أن يفرض عليه أفكاره الخاصة الخارجية. (قارن تصدير «ظاهريات الروح»، والتصدير والمقدمة لكتاب «علم المنطق»، والموسوعة فقرة ٢٣).

---

(١) ـ قارن ص ٣٦٩ وما بعدها من «موسوعة العلوم الفلسفية» ـ الترجمة العربية (المترجم).

فهنا نجد أن مفهوم «الشيء الرئيسي» وتقابله مع الشخص يظهرعلى المسرح. وهكذا يبدو هيجل في «ظاهريات الروح» وكأنه يراقب التقييم - الذاتي وتطور الوعي. وفي علم المنطق وكأنه يجري مسحاً للجدل المباطن للتصورات (أو الأفكار الشاملة) وهذا واحد من دفاعاته الرئيسية ضد مذهب الشك وضد امكان الخطأ. والشعار الذي رفعه «هوسرل»: «العودة إلى الأشياء ذاتها!» يحاول أن يتخذ موقفاً مماثلاً.

ولقد وردت كلمة Sache أيضاً بمعنى «واقعة» عندما دخلت في القرن الثامن عشر ترجمة لعبارة «الأمر الواقع» وقد استخدم هيجل هذا التعبير بمعنى محقر مرذول ليسخر من التجاء «كروج» إلى «وقائع الوعي».



«يفكر» في اللغة الألمانية هي denken. والتفكير ـ أو نشاط الفكر ـ يدل عليه المصدر الاسمي ..das Denken وليست كلمة Gedanke هي الفكر عادة بل هي النشاط لكن (أ) الفكر بوصفه نتاجاً للتفكير أو مضموناً له. فكلمة Gedanke إما أن تعني الكائن السيكولوجي (أفكار مختلطة) كما نقول «أثارتني فكرة وصوله» أو تعني المثال، الكائن المنطقي. (وهي تطابق فكرة ما هو واقعي عقلي) واسم المفعول من denken هو gedacht . ولهذا فأن هيجل يربطها باشتقاقها اللغوي Gedächtnis (التذكر لا سيما تذكر الكلمات). ولقد دخلت كلمة Denkan في تركيبات متعددة لا سيما تركيبات هامة عند هيجل مثل nachdenken (حرفيا «ما بعد ـ التفكير» ومن ثم «ينعكس»، «يتروى») وكلمة das Nachdenden (الفكر اللاحق «ما بعد التفكير»، «الفكر الانعكاسي»). وإن كانت تتميز عن Reflektieren و Reflexion (التفكير الانعكاسي) من حيث أن المفهوم المفضل «إعمال الفكر، الفكر المتروي حول» ما نلتقي به المرء لأول مرة مثل الادراك الحسي أو التمثل، وانتاج الأفكار عنه[١].

يشمل «التفكير» في الفلسفة، كما هي الحال في الأحاديث اليومية ـ مدى واسعاً من النشاط الذهني. ولقد نظر «ليبنتز» وأتباعه إلى النشاط السيكولوجي كله على أنه «تفكير» لا يختلف إلا في درجة الوضوح والتميز. غير أن «بارميندس» و«أفلاطون... الخ ميزا بحدة بين التفكير وبين الأنشطة والملكات الأخرى لا سيما «الرأي ـ أو الظن»، و«الادراك الحسي». ولقد ميزّ كانط ـ في معارضة مدرسة «ليبنتز» بين الفكر والحدس تمييزاً حاداً[٢]. وعلى ذلك فعلى حين أننا نستطيع التفكير في الأشياء في ذاتها، فأننا لا نستطيع أن نعرفها نظراً لأنها لا تزود تصوراتنا بأية حدوس، ويذهب كانط (مثل كروج) إلى أن المرء يستطيع

---

(١) قارن موسوعة العلوم الفلسفية ص ٥١ وما بعدها كذلك حاشية رقم (١)، (٢) ص ٥٢ من ترجمتنا العربية (المترجم).

(٢) لاحظ أن كلمة الحدس هنا تعني الادراك الحسي، أو الاحساسات بصفة عامة (المترجم).

أن يفكر في أي شيء يريد طالما أنه لا يناقض نفسه، وهكذا كان لقانون التناقض وضع خاص بين «قوانين الفكر»: فالفكر المتناقض ليس فكراً على الاطلاق. ولقد رفض هيجل هذه النظرية، وقوانين الفكر بصفة عامة. نظراً لأنه كان يعتقد أن الفكر ـ مثل العقل ـ لا يمكن أن يُقبل من الخارج، ولا أن يُعيّن لنشاطه حدوداً لا يستطيع أن يتجاوزها أو يفكر فيما وراءها. ولقد لعب اكتشاف التناقضات في تفكيرنا والتغلب عليها دوراً جوهرياً في تقدم فكرنا.

وعندما تملأ التصورات أو المقولات بالحدوس فانها تصبح ـ في نظر كانط ـ صوراً للفكر. لكن هناك تعبيراً شائعاً أكثر بين خلفائه (من أمثال شليرماخر، ورainهولد) هو (صورة «الكلية» كل ا هـ ب «) الذي يصبح باضافة مضمون فكري مناسب «كل البشر فانون» ويجعلها هيجل ساوية لموضوع المنطق الذي يشمل كلاً من مقولات كانط وأشكال المنطق الصوري، فصورة فكرة السببية متضمَّن في الفكرة العينية التي تقول أن قطعة الحجر قد هشمت الزجاج. وكثيراً ما يتسخدم «تحديدات الفكر»، وأحياناً «تحديدات ـ التفكير» كمرادف قريب منها. لكن مع ايحاءات اضافية لكلمة Bestimmung (التحديد ـ التعين). وهو كثيراً ما يساوي بين شكل الفكر أو تعينه بالفكر ذاته. نظراً (١) لأن شكل الفكر أو صورته ليس ببساطة شكل فكرة ما، بل يمكن أيضاً أن يكون المضمون لفكرة ما. (٢) الفكر العيني، فكرة عن حصان أو قطعت الحجر التي هشمت الزجاج هي «تمثل» وليست، على وجه الدقة، فكرة ما.

وأحياناً يساوي هيجل بين الفكرة أو شكل الفكر وبين التصور (أو الفكرة الشاملة). كما أنه يميّز أكثر كثيراً بينهما ذلك لأن التصور بالمعنى الدقيق لا ينتمي إلا إلى الطور الأخير من أطوار المنطق. غير أن الفكر والتفكير مثل «التصور» متضمن في مجموعة من التقابلات التي يحاول هيجل رفعها. فهي تتقابل مع (١) ـ «الأنا» التي تفكر أو التي تكون لها أفكار. (٢) الأنشطة السيكولوجية الأخرى للأنا مثل: الادراك الحسي، والتخيل... الخ. (٣) ومع الموضوع الذي أفكر فيه.

(١) ربط الفلاسفة من أفلاطون وأرسطو حتى كانط بين «الأنا» وهويتها وبين الفكر، أكثر مما ربطوا بينها وبين الادراك الحسي، أو الرغبة، أو الفعل، وأصرَّ هيجل بدوره على

أن الأنا ليست لها أفكار، ولا صور للفكر، وإنما هي تتحد في هوية واحدة مع ـ أو تتشكل من ـ هذه الأفكار[1]. وبغض النظر عن الاعتبارات المعروضة في رقم (٢) فيما يلي، فقد كان له حجتان على ذلك هما:

(أ) أن تكون «أنا» يعني أن تدرك ذاتك على أنك «أنا». وادراك المرء لذاته على أنه «أنا» يتضمن الفكر ما دامت «الأنا» لا تكون متاحة إلا بواسطة التفكير الخالص: «فالأنا» بما هي كذلك لا تزودنا بأية مادة جسية للادراك الحسي أو التمثل.

(ب) «أنا» لا أستطيع، باتساق، أن أبعد نفسي عن أفكاري مفترضاً أن هناك أداة أو وسيلة أستخدمها (كالمطرقة)، أو إنني يمكن أن أفتقر إليها (كما أفتقر إلى الرغبة)، نظراً لأن تفكيري في طرق أفكاري هذه وعلاقتي بها تتضمن الأفكار نفسها التي أحاول أن أبعد نفسي عنها.

(٢) قَبِلَ هيجل نظرية أرسطو التي تقول أن ما يميّز الإنسان عن جميع المخلوقات الأخرى هو قدرته على التفكير. ويستدل من ذلك (بطريقة غير صحيحة) «أن كل ما هو إنساني، فهو إنساني بسبب أنه نتيجة للتفكير ولهذا السبب وحده»[2]. ومن هنا لا يكون التفكير مجرد نشاط بين أنشطة أخرى نستطيع أن نمارسها: ـ

<u>أولاً:</u> أنشطتي الأخرى تتضمن التفكير، فادراكي الحسي للحصان كحصان، وتصوري للحصان، وشعوري بحضرة الله... الخ تتضمن الفكر أو صور الفكر (ومقولاته) كمقولة: الشيء أو الحياة، والمطلق. ويذهب هيجل إلى أن الحيوان يفتقر إلى الأخلاق بقدر ما يفتقر إلي الدين. والسبب هو أنه حتى لو كانت الأخلاق والدين تظهر في صورة شعور، فانها بالضرورة تتضمن فكراً. إن مشاعري مغموسة في الفكر منذ الميلاد، لكن تطوري إلى الموجود البشري المكتمل، وقدرتي على الزعم أن مشاعري.. (جسدي)

---

(١) يقول هيجل: «الفكر بمعناه الذاتي الشائع هو ضرب من ضروب النشاط أو الملكات المتعددة للروح يتساوى في الرتبة مع ضروب أخرى من النشاط مثل الاحساس، والادراك الحسي، والتحليل، والرغبة، والارادة وما شابه ذلك. وما ينتجه هذا النشاط أي صورة الفكر هو الكلي أو هو المجرد بصفة عامة.. ولما كان عمله وما ينتجه هو الكلي، فاننا نستطيع أن نقول عنه من ناحية أخرى أنه الكلي الذي يحقق ذاته. وعندما ننظر إلى الفكر على أنه ذات فهو مفكر، ونحن نشير إلى الذات الموجودة بوصفها مفكراً، بكلمة: «أنا»..» موسوعة العلوم الفلسفية ص ٨٩ من الترجمة العربية (المترجم).

(٢) قارن «موسوعة العلوم الفلسفية» ص ٥١ وما بعدها ـ الترجمة العربية (المترجم).

بوصفه جسـدي الخاص، تحتاج إلى أن تمتزج بالفكر. ويعتقـد هيجل أن ذلك يتعارض مع نظرية كانط التي تقول أن الأخلاق تتضمن أساساً الصراع بين العقل والميول.

ثانيـا:ـ أنشطتي الأخرى: ادراكي الحسي، رغباتي... الخ هي مـوضوعات لتفكيري بطريقة لا يكون تفكيري ـ على العكس ـ موضوعاً لها. فالأنا تستطيع أن تفكر في أنني أدرك حسياً، وأن موضوعـات ادراكي الحسي هي أفراد، في حين أنني لا أستطيع أن أدرك حسياً أنـني أفكر، أو أن التفكير يكون في كليات. ويقدم لنا مثلاً عـلى ذلك مبدأ عام: يتغلب التفكير على ما هو آخر غير التفكير. والتفكير من هذا القبيل لا سيما: استخلاص الأفكار الخالصـة الموجودة ضمناً في المشـاعر... الخ يشكل التـفكير الفلسفي، في مـقابل التفكير الموجود في أنشطة الحياة اليومية.

(٣) التفكير لا يقابل موضوعاته فحسب: ـ

أولاً:ـ المبدأ الـذي يقول أن الفكر يتـغلب على ما هو آخـر غيـر الفكر، ينطبق هنا أيضاً. فإذا كان الـشيء فرداً (في مقابل كلية الأفكار) أو حتى غـريباً تماماً عن الفكر أو لا يمكن التفكير فـيه، فانني لا أستطيع ـ رغم ذلك ـ أن أعـرف ذلك إلا عن طريق التفكير: فكلمة «غريب عن الفكر»، و«لا يمكن التفكير فيه»، تعبر عن أفكار ولا تعبر عن ادراكات حسية.

ثانيـاً:ـ أننا نتبيّن ماهيـة الأشياء عن طريق الفكر لا من طريق الادراك الحسي وهي تتشكل عن طريق الأفكار، وليس بسمـاتها الحسية الخارجيـة التي نلتقي بها أولاً. ويصدق ذلك على مستـوى العلوم الطبيعية (فـالكهرباء التي اكتشـفها «التفكير المتـروي» هي ماهية البرق)، وعلى المستوى الفلسفي (فـالفكرة الشاملة هي ماهية الأنا) ومن هنا كانت الأفكار موضوعية بقدر ما هي ذاتية.

حتى الآن فأن نظرة هيجل للعلاقة بين الفكر وموضوعاته تشبه نظرة كانط. ذلك لأن كانط أيضاً يعتقد أن الأفكار التي نطبقها على الحدوس تُشكل ماهية الأشياء الناتجة، إلا أن هيجل يخـتلف عن كانط من حيث أنه يرفـض وجهة النظر التي تقـول اننا نفرض الأفكار على الحدوس المتحـررة من الفكر ذاتياً. فالأفكار عنده مطمورة في الأشيـاء. :في استقلال عن تفكيرنا فيها. ان تفكيرنا «في كوكبة الدب الأكبر» هو وحده الذي يجعلها وحدة، أما

الحصان فهو وحدة تعين ذاتها. وهو ليس متحـدأ فقط عن طريق تفكيرنا فيه. (وهذه فيما يبدو نظرية حميدة غير ضـارة تلعب دوراً في المذهب المثالي عند هيجل، وفى واعتقاده أن المطلق هو الروح).

يختلف هيـجل عن كانط أيضاً من حـيث تشديده على أننا نسـتطيع لا فقط أن نفكر فيمـا هو آخر غير الفكر ـ بل اننا نسـتطيع أن نفكر في الفكر نفسه. ونحن بصفـة خاصة نستطيع أن نفكر (في المنطق) في الفـكر أو في صور الفكر. ولا يحتاج مثل هـذا التفكير الخالص أية حدوس خارجية، ومع ذلك فهو ليس، فيما يرى هيجل، عشوائياً أو تعسفياً، بل هو يشكل المعـرفة. وهو يربط مثل هذا التـفكير (بفكر الفكر) الذي نسـبه أرسطو إلى الله، كما نسبه أفلوطين إلى «النوس أو العقل الحق».

وعندما يقول هيجل أن الفكر أو التفكير لا متناه فأنه يعني عدة أمور : ـ

(١) الفكر (أو صور الفكر) لا يتـميز تميزاً حـاداً بعضه عن بعض. بل يرتبط بعـضه ببعض. فهي مغزولة بعضها في بعض عن طريق العقل والجدل.

(٢) يتغلب الفكر على ما هو آخر غير الفكر.

(٣) في استطاعة الفكر أن يفكر في نفسه.

(٤) الفكر ككل لا حدود له. والأفكار المتناهية ـ بالمقابل ـ هي شذرات من الفكر (أ) تعالج على أنها متـميزة عن الأفكار الأخرى. (ب) وعلى أنها متمـيزة عن الأشياء. (جـ) تعجز عن أن تنطبق على نـفسها، أو أن ينظر إليها علـى أنها كذلك. (د) يمكن أن تنطبق على أشياء متناهية، أو على أفكار عن أشياء متناهية.

وجهة نظر هيجل عن الزمـان والمكان والأزل مدينة لفلاسفة اليونان القـدماء بقدر ما هي مدينـة للفلاسفـة المحدثين. فـأفلاطون في مـحاورة «طيمـاوس» يرى المكان على أنه «وعاء» يتم فيـه نشوء (أو صيرورة) الأشياء المادية (في مـقابل الصور أو المثل التي تكونت على غرارها). أما أرسطو فهو يركز فـي «كتاب الطبيعة» على المكان Topos الذي يشـغله جسم مـا: فهـو لا يتحد في هوية واحـدة مع الجسم، نظراً لأن الجـسم يستطيع أن يغـير مكانه. «فهو الحد غـير المتحرك المباشر للجسم المحوي». ويتـحدث أفلاطون في «محاورة الجمهورية» عن رحلة النفس الصاعدة إلى مكان معـقول». وفي الأفلاطونية المتأخرة أصبح ذلك «هو مكان المثـل»، ويتسـاوى أحـيـاناً مع ذهن الله؛ وهو مـثل المكان المـنطقي عند فتجنشتينين، مماثلة مكانية «للأزل».

والتفرقة بين الزمان والأزل ضمنيـة عند «بارميندس» الذي أنكر حدوث «الصيرورة»، ومن ثم أصبـح الماضي والمستقـبل، وكل شيء متـآني في الحاضـر. والزمان في مـحاورة «طيمـاوس» لأفلاطون، وعند الأفلاطونـية المحدثة بصـفة عامـة ـ هو «الصورة المتحـركة للأزل». والأزل يسم المثل بخصائصه فهي لا زمانية، ويستبعـد استعمال الأفعال في صيغة الماضي والمستـقبل فالزمـان يتحد مع الدورة المنتظمـة للأجرام السمـاوية التى أنشأها الإله الصانع. ويشير أفلاطون في محاورة «بارمـيندس» إلى محيّرات الزمان مثلاً وضع «الآن»، اللحظة الدقيقة أو الماضي. ولقد أثرت هذه المحاورة في مـعالجة هيجل للزمان بقدر ما أثّر فيها أرسطو.

ولقد ناقشـت «طبيعيات» أرسطو حـقيقة الزمـان وواقعيته، نـظراً لأن الحاضر واهن ويتلاشى، والماضـي والمستقـبل غير مـوجودين «الآن». وهو يرفض التـوحيـد بين الزمان والحركة. وإنْ كان يربطه ربطاً وثيقاً بالحركة، لا سيما الحركة المنتظمة، والحركة الدائرية: فالزمان هو «مقدار التغير بالنسبة للمتقدم والمتأخرة». وطالما أن أرسطو لم يعترف بأية صور متعالية (كالمُثل مثلاً)، فأنه يتجاهل التفرقة بين الزمان والأزل، حتى عندما تنطبق على الله الذي هو ديمومة دائمة، وليس أزلاً بلا زمان. إلا أن التفرقة استمرت عبر فكر الأفلاطونية المحدثة، وفكر العصر الوسيط، حتى وصلت إلى العصور الحديثة.

كان الزمـان والمكان في عصر هيـجل يعالجان في العـادة، معاً، وكـانت هناك أربعة تصورات تغطي مساحة واسعة هي على النحو التالي : ـ

(١) الزمان والمكان، كل منهما شيء يحتوي على أشياء أخرى، وترتبط هذه النظرة بـ «نيوتن».

(٢) الزمان والمكان صفتان للأشياء، وهي وجهة نظر قريبة من نظرة أرسطو.

(٣) الزمـان والمكان علاقـتان بين الأشياء، وتلك وجهة نظـر قال بها «ليبنتز» لأول مرة.

(٤) الزمـان والمكان صـورتان للحساسـية ومن ثم فـهـما مـثـاليان «مـن الناحيـة الترنسندنتـالية»، ونحن نفـرضهما علـى الحدوس. والظواهر وحدها ـ وليس الأشـياء في ذاتها ـ هي التي توجد في الزمان والمكان ـ وتلك وجهة نظر كانط.

ولقد اعتقد كانط أن تصوره يجيب عن الأسـئلة (أو يحل النقائض) مثل التساؤل عما إذا كان العـالم متناهيـاً أو غير مـتناه في الزمان والمكان: فإذا كـان الزمان والمكان مـثاليين فحـسب فان الجواب هو: لا هذا ولا ذاك. وهذه النظرة التي تـقول أنَّ الحقيـقة الواقعـية Reality أزلية على نُحو لا زمـاني وأن الزمان هو صورة نفرضها عليهـا قد تحداها «شلنج» في بحثه الـذي كتبه عن «العصـور التي مرَّ بها العالم»، عـام ١٨١١، والذي لم ينشر إلا بعد وفاته. وذهب فيه إلى أن الزمان ليس وسطاً متـجانساً وإنما هو داخلي بالنسبة للأشياء والأحداث ومـتناسق معـها: «لكل شيء زمـانه.. وليس الزمان مـبدأ خارجـياً برياً غـير عضـوي، وإنما هو مبـدأ داخلي فيـما هو كيبر وفـيما هو صـغيـر، وهو باسـتـمرار كل وعضوي». (ويمكن أن نشرح هذه العبارة بقولنا: بواسطة مبدأ المقدار، فـان طبيعة الشيء أو كيـفه، لا يتـعين حجمـه فحـسب، بل أيضاً كم اسـتمر، كـما يحـدد ديمومة أطواره المختلفة). وهو يذهب إلى أن الأزل الحقيقي، ليس هو الأزل الذي يستبعد الزمان كله وإنما الأزل يحتوي الزمان ذاته (الزمان الأزلي) ويخضع لـذاته. فالأزل الحقيقي هو الذي يتغلب على الزمان». ولقـد ذهب في هذه الفتـرة إلى وجهة نظر مماثلة مـعارضة لـنظرة «نيوتن» ونظرة كانط عن المكان.

وينظر هيـجل إلى الزمان والمكان لا على أنهـما من اخـتصـاص المنطق، بل فلسـفة الطبيعة، وهو يناقشهما في «محاضرات يينـا» عن فلسفة الطبيعة، لا سيما في الجزء الثاني

من الموسوعة (فقرات ٢٥٤ ـ ٢٦١). ويختلف تفسيره لهما أتَّم الاختلاف عن تفسير كانط الذي انتقده في كتابه «محاضرات في تاريخ الفلسفة» فهو على خلاف كانط ينظر إلى الزمان والمكان، لا على أنهما صورتان للحساسية يتميزان عن تصورات الفهم، بل على أنهما أعظم تجل أساسي للتصور (الفكرة الشاملة) في الطبيعة، وأن سماتهما الرئيسية هي الأبعاد الثلاثة للمكان والزمان (الحاضر، والماضي، والمستقبل). غير أن اشتقاقه القبلي ـ على خلاف اشتقاق كانط ـ لا يحصر نفسه في الزمان والمكان: بل يستمر ليشتق مكان الجسم تصورياً، والأجسام ذاتها، والحركة. وطالما أنه يذهب إلى أن الزمان والمكان يتضمن كل منهما الآخر فأنه أحياناً يستبق وجهة «هـ. ج. ويلز ..H.G.Wells[١] و«مينكوفسكي ..Minkowski»[٢]. القائلة بأن الزمان هو البعد الرابع، إلا أن نظرة هيجل تعتمد على وقائع مألوفة كالقول قياس الزمن وادراكنا الحسي لمروره يتطلبان الحركة في المكان، لا سيما حركة الأجرام السماوية.

ولقد ذهب هيدجر في كتابه «الوجود والزمان» (عام ١٩٢٧) إلى أن هيجل استعاد العناصر الجوهرية في تصور أرسطو للزمان. وأنه رأى الزمان متصلاً متجانساً يشكله تدفق «الآن»، وأنه ركّز على الزمان في العلوم الطبيعية وتجاهل زمان التجربة البشرية. وذهب كل من «كوچييف Kojéve» و«كوريه Koryé» إلى أنه عندما قال هيجل أن الزمان هو «وجود الفكرة الشاملة نفسها» (تصدير ظاهريات الروح) فأنه ربط الفكرة الشاملة بالذات البشرية واستبق نظرية «هيدجر» في أن الزمان هو أساساً زمان القرار والفعل، وأن المستقبل هو بذلك سابق على الماضي والحاضر. لكن ما يعنيه هيجل بذلك في الواقع هو أن الأشياء المتناهية بفضل بنيتها التصورية (أعني فكرتها الشاملة) والتناقضات التي تتضمنها ـ تتطور هذه الأشياء وتتغير، وتفني، وتؤدى إلى نشأ أشياء أخرى. ومثل هذه التغيرات تستلزم الزمان، وبدونها لا يكون هناك زمان. ومن ثم كان الزمان هو «التصور الموجود» أو «وجود الفكرة الشاملة». (قارن «الموسوعة» ـ الجزء الثاني فقرة ٢٥٨ ـ اضافة). وهذه النظرة قريبة من وجهة نظر «شلنج».

---

(١) هربرت چورچ ويلز (١٨٦٦ ـ ١٩٤٦) روائي انجليزي يعتبر أحد أبرز كتاب الرواية العلمية. وهو صاحب الرواية الشهيرة «آلة الزمان» (المترجم).

(٢) هيرمان مينكوفسكي (١٨٦٤ ـ ١٩٠٩) عالم رياضيات ألماني، كان أستاذاً في كونجسبرج» و«زيورخ» و«جوتنجن» قام بكثير من الدراسات في مجال الحساب وأسس النظرية النسبية (المترجم).

وهكذا نجد أن الـزمان داخلي أو ذاتي في الأشيـاء المتناهية، وليس صـورة مفـروضة عليها من الخارج، إلا أن هيجل ينظر أيضاً إلى الأزل اللازماني على أنه اسبق من الزمان. فالتـصور (الفكرة الشـاملة) والروح التي تصعد إلى التـصور أزليـان، وليسا مـؤقتين، أو عابرين. (الموسوعـة ـ الجزء الثاني ـ فقرة ٢٥٨ ـ اضافـة). وهذا هو السبب في أن هيجل (مثل فشته، وكانط، في «نهاية كل شيء» ـ لكن على خلاف شلنج) ـ لا يستطيع أن يعزو إلى الروح خلوداً أصيلاً.

ويعالج الجزء الثاني من الموسوعة أساساً الزمان الموجود في العلوم الطبيعية، أما الجزء الثالث (من الموسوعـة) فهو يحتوي علـى شروحات حول سيكولوجـيا الادراك الحسي في الزمان (قارن فقرة ٤٤٨ ـ اضافة على سبيل المثال). ويستخدم هيجل في كتابه «محاضرات في فلسفة التاريخ» فكرة الزمان التاريخي. وفي كـتابه «محاضرات في علم الجمال» (فكرة زمان القطعة الموسيقية) التي ليست متجانسة، بل تتناغم في أطوار أو فترات؛ فتاريخ العالم هو «عرضي أو فض للروح في الزمـان». لكنه لم يحدد أية أسبقيـة للمستقبل. فـالفلسفة تراجعـية أساسـاً تحصر نفـسها فـي فهم الماضي والحاضـر، وليس في استطاعتـنا أن نتنبأ بالمستقبل أو نتـوقعه، ومن ثم فعلينا أن نتصالح مع الحـاضر، وهو يوافق «أبيقور» على أن المستقبل لا يـعنينا. ولقد رفض كيركجور هذه النظرة وأصـرّ على أنه «على حين أن الحياة تُفهم بطرق تراجعية، فأننا لابد أن نعيشها بطريقة مستقبلية» لكنها تتفق مع نظرة هيجل في أن الفعل لا يتـضمن اختيـارات بين بدائل ممكنة بالتساوي، بل تـتطابق مع معايير «الحـياة الأخلاقية».

ولقد انتـقد «دريدا»[1] تفسير هيـدجر لأرسطو، وذهب إلى أن تصور أرسطو للزمان وتأثيره في الفلسـفات اللاحقة، هو أكـثر تنويعاً وأشد تعـقيداً مما زعم هيدجـر. ويصدق الشيء نفسه على تصور هيجل للزمان.

---

(١) جاك دريد J. Derrida (١٩٣٠-) فيلسوف فرنسي جزائري المولد. كتب عام ١٩٦٧ «الكلام والظواهر» هاجم فيه نظرية المعنى عند هوسرل وحاول البحث عن معنـى للكلمات خارج اللغـة. مما أدى إلى نظريته المسـماة بالتفكيكية (المترجم).

كثيراً ما تتخذ التصورات الفلسفية شكل التضاد: الذهن ـ والجسم، الروح ـ والمادة، الشيء في ذاته ـ والظواهر، الخير ـ والشر، والعقل ـ والرغبة، الذات ـ الموضوع، الفكر ـ والوجود... الخ. وهناك نظرة إلى الأضداد هي الثنائية ..Dualism أى القول بأن هناك نوعين أو أنواعاً من الكائنات (وهي نظرة أفلاطون، وديكارت... الخ). وهناك نظرة أخرى هي الواحدية Monism التي تزعم أنه يمكن رد أحد الضدين إلى الآخر. أو إلى كائن ثالث يكمن بينهما. ولقد ذهب هيجل ـ مثل نقولادي كوزا، وبوهيمي، وشلنج إلى أن مهمة الفلسفة هي التغلب على مثل هذا التضاد. غير أن الأضداد ـ في رأيه ـ لا تنحل ببساطة في وحدة فارغة: وإنما التضاد عامل جوهري في الحياة، ولابد أن يكون قائماً ومحفوظاً ومرفوعاً في شمول كلي ..Totality ينبثق منه. وهكذا فأن هيجل لا هو واحدي ولا ثنائي. وإذا كان هناك عدد يُنسب إليه فهو العدد ٣ .

كان لهيجل اعتراضات خاصة ضد الواحدية والثنائية. فالكائن الواحد الذي تفترضه الواحدية لابد أن يكون غير متعين تماماً، طالما أن التعين يتضمن السلب. أما المذهب الثنائي فهو غير متماسك من الناحية العقلية، ومزعزع من الناحية الابستمولوجية. طالما أن الفيلسوف لابد أن يقترب معرفياً من النوعين معاً من الكائنات: إما أن يتغلب كائن من الكائنين على الآخر وبذلك لا يتناسق معه أو أن يكون الفيلسوف هو نفسه النوع الثالث من الكائنات إلى جانب النوعين الآخرين. (ولقد وجد هيجل هذه النقيصة في فكرة المطلق أو الجوهر عند اسبنوزا. لكنها تنبثق أيضاً من ثنائية أفلاطون بين المثل والظواهر، طالما أن النفس التي تعرف العالمْين معاً لا تنتمي إلى أي منهما. وهي مشكلة أثارها أفلاطون نفسه في محاورتي «السوفسطائي» و«بارميندس»).

للبنية الثلاثية تاريخ طويل، فقد كان الحد الثالث في المثلث عند فلاسفة اليونان الأوْل هو، في العادة، نقطة التوسط بين ضدين. ولقد نظر الفيثاغوريون إلى الأشياء على أنها توازن بين الأضداد. ورأى أفلاطون في محاورة «فيلبوس» أنها نسيج من الحد واللامتناهي. أما أرسطو فقد نظر إلى الفضيلة على أنها وسط بين رذيلتين متعارضتين. إلا

أن المثلث كان خاصية أكثر من خواص الأفلاطونية المحدثة، فقد سلَّم أفلوطين بأن هناك ثلاثة «أقانيم»(أو جواهر) هي: الواحد ـ العقل ـ العالم. وللعقل بدوره ثلاثة أطوار هي: الوجود ـ الحياة ـ الفكر. كما سلَّم «بروقلس»[1] أيضاً بطريقة أكثر اتساقاً بمثلث: الوجود ـ الحياة ـ العقل إلى جانب مثلثات أخرى كثيرة. وقد بررها عن طريق مبدأ يقول: كل سبب يتقدم نتيجته عن طريق حد أوسط. ولقد كان الاستمرار يتطلب التوسط عند برقلس، كما هي الحال عند هيجل، أي غياب التصدع الحاد.

والمثلث بالمعنى الدقيق عند برقلس هو: الوحدة ـ الصدور ـ العودة. فقد واجه فلاسفة الأفلاطونية المحدثة سؤال يعود إلى بارمينيدس وهو: كيف ينشأ التعدد والاختلاف من الوحدة الأصلية؟ وأجاب «بروقلس» بأن كل ما هو «مكتمل» يميل إلى انتاج ذاته، وتوليد شبيه لذاته، وإنْ كان أدنى منه، على نحو لا زماني. وبذلك لا ينقص الواحد، بل يظل كما كان، تماماً مثلما أن مصدر النور لا ينقص نتيجة لما يشعه من نور. لقد سمح «أفلوطين» بعودة الواحد (فوصف نفسه بأنه «يبقى وحيداً مع الوحيد») ـ لكنه لم يصرح بفكرة الانعكاس لهذا الغرض. أما «برقلس» فقد رأى أن المصدر أو الانبثاق أو الفيض هو توالد سلسلة أعداد من الواحد أو الوحدة. وهذا النموذج يكيّف فكرة العودة أو الارتداد مع «البداية» أو «المبدأ»؛ فكل مولود كامل ينتج نتيجة تشبهه، تظل موجودة في المصدر (طالما أن السبب لا ينقص) ـ الذي يسير منه، ثم يعود إلى المصدر (ما دام يرغب في العودة إلى الاتحاد مع المصدر الذي يشبهه لكن على مستوى أعلى). ويتكرر هذا المثلث على مستويات متتالية؛ فالعالم هو سلسلة متصلة من الموجودات الصاعدة إلى الواحد والشبيهة به بدرجات مختلفة. فهي كل عضوي متحد، والأرواح تصعد ـ أخلاقياً ومعرفياً ـ عائدة إلى الواحد. وبذلك تكتمل حركتها الدائرية.

كان لهذه النظريات تأثير هائل على لاهوت العصر الوسيط ـ لا سيما من خلال

---

(١) كان برقلس Proclus(٤١٠ ـ ٤٨٥) آخر وأشهر ممثل للأفلاطونية الجديدة، ولد بالقسطنطنية. تلقى الفلسفة في الاسكندرية، ثم في أثينا حتى صار زعيم المدرسة. ويقوم مذهبه على فكرة التثليث فالمبدأ الأول الذي يفيض يشبه ما ينتج عنه بموجب التشابه المشترك بينهما، وفي الوقت نفسه يختلف عنه لأنه أصل والآخر فرع. لكن الفرع لا يلبث أن يعود مرة أخرى إلى الأصل ويحاول محاكاته على مستوى أدنى. وهكذا نجد أن هناك ثلاث لحظات أو مراحل من الوجود: الوحدة ـ الصدور، ثم العودة إلى الوحدة مرة أخرى (المترجم).

«الأسماء الالهية» المنحولة المنسوبة إلى شخص يسمى«ديونيسوس الأريوباغيطس»[1] المسيحي كما أثرت في عصر النهضة وفي الفكر الحديث لا سيما «سكوت اريجبينا، وايكهارت، وبوهيمي و«نيقولا دي كوزا»، و«ليبنتز»، و«شلنج». فقد ذهب اريجنيا ـ مثلاً ـ إلى أن جميع الأشياء تسير من الله عن طريق الخلق الأزلي، وتظل تحمل الطبيعة الإلهية، ثم تعود عوداً أزلياً إلى الله. ثم أُضفى على النظرية فيما بعد تأويلاً تاريخياً، فالتاريخ ـ عند شلنج وهيجل. هو انكشاف أو تجلي الله أو الروح ذاته. ولقد درس هيجل «أفلوطين» و«برقلس» دراسة عميقة، وأعجب بهما معاً وإن كان يفضل «برقلس» على أقلوطين، لكنه اختلف عنهما في نظرته إلى مصدر الحركة الثلاثية (الوجود، مثلاً) بوصفه مرفوعاً أكثر منه محفوظاً في نقائه الخالص؛ وإن كان يستعاد على مستوى أعلى في نهاية المثلث، وهو «العودة». ومن هنا فأن المثلث الهيجلي ـ مثل المثلث في الأفلاطونية المحدثة ـ يعبر عن رحلة العودة، إذ يعاود التخطيط الثلاثي الظهور ـ كما هي الحال عند برقلس ـ على مستويات متتالية. ويذهب أ. ر. دودز E.R.Dodds في طبعته الثانية من كتاب برقس «أركان اللاهوت» (اكسفورد ـ مطبعة كلارندن، عام ١٩٦٣) إلى أن الغلطة الأساسية عند «برقلس» هي أنه «زعم أن بنية الكون تنتج من جديد ـ على وجه الدقة ـ بنية منطق اليونان ـ في صورة ميتافيزيقا الوجود وتجسد «الأركان» ما هو في جوهره نظرية للمقولات: وليس السبب سوى انعكاس «للسبب» والأداة الأرسطية: الجنس ـ النوع ـ الفصل [2] إلى مراتب للكائنات أو «التصور» نتصورها موضوعياً (P.XXV). مع قليل من التحفظ حدث التغير نفسه ـ لا سيما عند شلنج ـ ضد هيجل.

وهناك مصدر أكثر مباشرة للمثلث عند هيجل، هو الفكرة التي تقول أن الحد الثالث هو مركب الضدين. ولم تكن هذه الفكرة واضحة في الأفلاطونية المحدثة. ولكن هذه الفكرة كانت بارزة عند كانط، وأكثر عند فشته بصفة خاصة، فالمقولات تظهر في كتابه «نقد العقل الخالص» في أربع مجموعات كل منها ثلاث مقولات (اثنان منهما فقط ـ

---

(١) مؤلف مجهول (٥٠٠م) ربما يكون سوري الأصل. يقول عن نفسه أنه تلميذ للقديس بولس كتب أربعة مؤلفات هي: «الأسماء الالهية». «المراتب السماوية أو الملائكة». و«اللاهوت الصوفي». و«المراتب الكنسية» إلى جانب بعض الرسائل. وكان لمؤلفاته تأثير قوي على لاهوت العصر الوسيط (المترجم).

(٢) هذه أدوات التعريف عند أرسطو (المترجم).

المقولة الأولى والثانية ـ في كل مثلث يمكن النظر إليهما على أنهما ضدان مثل: الوحدة ـ والكثرة، والايجاب والسلب) والمقولة الثالثة في كل مثلث تظهر بوصفها جمعاً بين المقولة الأولى والثانية). (قارن («نقد العقل الخالص» B111). وكل نقيضة من النقائض الأربع تتضمن القضية ونقيضها («نقد العقل الخالص» A426، وما بعدها، و454 B وما بعدها) إلا أن كانط لم يعرض الحل الذي يقدمه على أنه المركب (فالمركب عند كانط يشير في العادة إلى مركب من الكثرة الحسية وهو يقابل التحليل وليس القضية أو نقيضها). وكثيراً ما يتوسط الحد الثالث بين الحدين الآخرين: وهما حدان منفصلان: فالخيال يتلقى مادته من الحساسية، لكنه مثل الفهم، تلقائي ومن ثم يتوسط بين الأثنين، أو يجمع بينهما، أما الحدود: القضية ـ النقيض ـ المركب. والحركة الثلاثية المناظرة لها فهي متغلغلة في كتاب فشته «علم المعرفة». المثلث المبدئى هو (١) الأنا تضع نفسها. (٢) الوضع المضاد وهو اللاأنا. (٣) وضع اللاأنا الذي يقبل الانقسام مع الأنا القابل للقسمة. وكان «شلنج» أيضاً يفضل المثلثات، فالمطلق يتجلى في («القوى. والامكانات») تلك التي تتغلغل في «الطبيعة» الواقعية، وفيما هو مثالي (أي الروح)، لكنه هو نفسه محايد بين ما هو واقعي وما هو مثالي. ويتكرر هذا النموذج مع الحدود الناتجة. وتتضمن الطبيعة قوة واقعية (المادة)، وقوة مثالية (النور) وقوة محايدة (الكائن العضوي)، وكذلك تفعل الروح: المعرفة، والفعل، والفن. وكل مصطلح من هذه المصطلحات الثلاثة يعود فينقسم بدوره ثلاثة أقسام، ثم ينقسم انقساماً فرعياً ثلاثياً على أساس المبدأ نفسه.

غير أن هيجل لم يستخدم «القضية»، و«النقيض» و«المركب»: فهو لا يستخدمها معاً إلا في تفسيره للمثلثات عند كانط. لكنه يدين بالكثير للمسار الثلاثي عند فشته. وكثيراً ما يصف المسار عنده بأنه تغلب على الأضداد عن طريق العقل الجدلي، والعقل النظري. ويتناسب ذلك مع القسم الأول من المنطق أكثر من القسم الثاني، حيث تسير الحركة عن طريق الانعكاس، أو القسم الثالث حيث تسير الحركة على أساس التطور لا سيما من الكلي إلى الجزئي والفردي، مما يذكرنا بالأفلاطونية الجديدة.

البنى الثلاثية في مملكتي الطبيعة والروح (كالارادة مثلاً) كثيراً ما تُرى من منظور المثلثات من القسم الثالث في المنطق لا سيما: الكلي، والجزئي، والفردي، والاستدلالات المرتبطة بها أي: التصور ـ الحكم ـ القياس. والتصور ـ الواقع ـ الفكرة. والمثلث السائد

عند هيـجل هو مثلث الروح نفـسـهـا الذي هو (١) الأنا المنغلقـة على نفـسـها. (٢) لهـا موضوع يعارضها.

(٣) تتغلب على موضوعها وترفعـه. كالنور الذي يتجلى ويظهر نفسه والشيء الآخر أيضاً» (الموسوعة الجزء الثالث فقرة ٤١٣). والروح تتغلب وتتوحد بينما تحتفظ بالأضداد. واذن فهيجل لا هو واحدي ولا ثنائي ولا هو بالمعنـى الدقيق «مثالي» بالمعنى الذي يعارض «الواقعي» ولا هو نصير أي «مذهب» آخر يقابل ضده.



الصفة الألمانية Wahr (حقيقي ـ صادق) تشترك في أصلها اللغوي مع الكلمة اللاتينية Verus (حقيقي ـ صادق) وهي تعني في الأصل «يمكن الثقة به أو الاعتماد عليه» وتشترك الكلمة الانجليزية True في أصلها اللغوي مع الكلمة الألمانية Treu «يوثق به، مخلص، يعتمد عليه»، «يوثق به»، ومنها جاء الاسم Wahreit (die) ـ (الحقيقة ـ الصدق) واسم الصفة das Wahre (الحقيقة ـ ما هو حقيقي) وكلمة Falsch الألمانية مثل كلمة False الانجليزية ـ مشتقة في أصلها اللغوي من الكلمة اللاتينية ..Falus وهي تعني في الأصل «لا ثقة فيه، زائف، خادع». ولقد أدت إلى نشأة Falshheit (die) «الكذب ـ التزييف»، و«الكاذب». وكلمة Wahr قريبة من eichtig التي ترتبط بكلمة Recht (أي الحق) وبالكلمة اللاتينية Rectus (المستقيم، الصحيح) ـ وهي تعني في الأصل «المستقيم». وهي الآن تعني «صحيح»، ولكنها تتداخل مع «الواقعي» و«التام» كما هي الحال في قولنا «نجاح تام» وأحمق تماماً.

«الحق»، و«الحقيقة لا ينطبقان فقط على المعتقدات، والعبارات... إلخ وإنما على الأشياء أيضاً. كما هي الحال في قولنا «فنان حق»، و«صديق حق»... الخ. ولهذا الاستخدام أصل قديم: فقد طبّق أفلاطون كلمات «الصادق، غير المخادع»، والاسم «الصدق (الحقيقة ـ اللاخداع» على الأشياء لا سيما الأشياء التي يمكن أن نعرفها أكثر من الأشياء التي نؤمن بها فحسب، فذهب في محاورة «الجمهورية» إلى أن المثال الأعلى ـ وهو مثال الخير ـ يزودنا بحقيقة ما يُعرف، تماماً كما تضيء الشمس الموضوعات الأرضية». إلا أن أرسطو إستبعد الحقيقة من عالم الأشياء وحصرها في عالم الأحكام: فالحكم يكون صادقاً إذا ما ذكر ما هو موجود أو قال عما هو غير موجود أنه غير موجود. أما سيريانوس Sirianus[1]. فقد أصرَّ على أنه: «لا شيء يمكن أن يكون صادقاً أو كاذباً سوى الإثبات والنفي». ولقد انتقل تعريف أرسطو إلى الاسكولائيين في العصور الوسطى القائل بأن الحقيقة هي: «اتفاق الأشياء مع العقل». إلا أن الفكرة التي تقول أن الأشياء ـ

(١) سيريانوس السكندري، من فلاسفة الاسكندرية في القرن الخامس الميلادي (المترجم).

كالأحكام ـ يمكن أن تكون صادقة أو كاذبة (حقيقية أو زائفة) ـ واصلت وجودها عند القديس أوغسطين في مناجاته، وعند كتّاب متأخرين، جنباً إلى جنب مع الفكرة التي تقول أن الله هو الحقيقة القصوى، وهو الذي يُضفي على الأشياء الأخرى حقيقتها. وارتبطت الحقيقة (أو الصدق) في القرن الثامن عشر ارتباطاً وثيقاً بقوانين الفكر، فالقضية الصادقة لابد أن تتطابق مع هذه القوانين، لا سيما قانون التناقض. ويقول كانط في كتابه («نقد العقل الخالص» A 294 ـ و B 350) «أن العنصر الصوري في كل حقيقة يعتمد على اتفاقه مع قوانين الفهم».

أما هيجل فهو يستخدم كلمتي «الحق»، و«الحقيقة» بطرق غير مألوفة، فهو يرفض استخدام أرسطو، وينظر إلى حكم مثل «هذه الوردة حمراء» على أنه يمكن أن يكون صحيحاً لكنه ليس حقيقة. ذلك لأنه يطبق كلمات «حق»، و«حقيقة» أساساً على التصورات وعلى الأشياء. وهو يميل إلى الاعتقاد بأن الله وحده ـ أو المطلق ـ هو الحق بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة: وهو يستغل الخيوط الموجودة في الاستخدامات السابقة ويطورها على النحو التالي: ـ

(١) يربط هيجل استخدامه للصفة «حقيقي» بتعبيرات مثل «صديق حقيقي» و«عمل فني حقيقي». (الموسوعة الجزء الأول فقرة ٢٤ ـ اضافة. وفقرة ١٧٢ ـ اضافة. وفقرة ٢١٤ ـ اضافة»[1]. وهو يذهب إلى أن الصديق الحقيقي هو الذي يتفق مع تصور الصديق، والعمل الفني الحقيقي هو الذي يتفق مع تصور العمل الفني. لكن لا يوجد كائن متناه يتفق اتفاقاً تاماً مع تصوره. فهو ينخرط في علاقات مع أشياء أخرى تضفي عليه سمات لم يحددها تصوره. ومن ثم فليس هناك شيء يمكن أن يكون حقيقياً بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة سوى <u>الكل</u>؛ الذي ليست له علاقات خارجية، وبذلك يتفق اتفاقاً تاماً مع تصوره. وهذا الكل يمثله في المنطق: الفكرة المطلقة التي يتفق تصورها مع واقعها تمام الاتفاق.

(٢) ويقبل هيجل النظرة التي تقول أن الشيء لا يكون حقيقياً إلا إذا خلا من التناقض الذاتي. لكن ليست الأحكام والمعتقدات وحدها هي التي يمكن أن تتناقض،

---

(١) قارن ترجمتنا العربية للموسوعة ص ١٠٤ وما بعدها. وص ٣٩٨ وما بعدها. وص ٤٥٠ وما بعدها (المترجم).

فحتى «ليبنتز» و«كانط» يتفقان على أن التصور يمكن أن يناقض نفسه وبالتالي يمكن بمعيارهما أن يكون كاذباً أو زائفاً. والصديق الزائف، أو العمل الفني الرديء يمكن أيضاً أن يتناقضا، من حيث أنهما معاً لا يحققان تصورهما أو يناقضان تصورهما؛ وأنه (آو على الأقل كثيراً) ما يتنافرا داخلياً. لكن الواقع أن أي كائن متناه سواء أكان شيئاً أم تصوراً يناقض نفسه، على الأقل إذا ما تمَّ تجريده من علاقاته بالأشياء ـ أو التصورات ـ الأخرى. وهكذا نجد أن الكل ـ مرة أخرى ـ هو وحده الحقيقي بالمعنى الدقيق ولما كان غير متناه، فأنه يرفع التناقضات الموجودة بين أجزائه.

(٣) ويقبل هيجل أيضاً تعريف الحقيقة بأنها «اتفاق الأشياء مع العقل» لكنه أعاد تفسير هذا التعريف على أنه يعني «هوية الفكر والوجود»، أو أنه «اتفاق الذاتي والموضوعي». غير أن الاتفاق الكامل بين الفكر والوجود لا يوجد في حكم مثل: «هذه الوردة حمراء». ففكرتي عن الوردة لم تستطع أن تستولى على الحقيقة كلها عن الوردة، ما فيها من رقة وغيرها من الصفات. دع عنك الحقيقة كلها عن الوجود بصفة عامة. ويمكن للوردة أن تموت، وبالتالي لا تكون كافية لتصور الوردة الذي طبقته عليها. لكن حتى لو أنها كانت نضرة، وتطورت تطوراً جيداً كما تفعل الورود، فلابد أن تكون ـ بوصفها كائناً متناهياً، قاصرة عن بلوغ التصورات التي أطبقها عليها. والأحكام من هذا القبيل تفترض سلفاً أنني وتفكيري متميزان عن موضوعات أحكامي، وبذلك فمهما يكن تفكيري سليماً، فأنه لا يتفق تماما مع موضوعه. ولقد رأى هيجل أن مثل هذا الاتفاق أو الاتحاد بين الفكر والوجود، وبين الذاتي والموضوعي، لا يكون إلا في الفكرة المطلقة. أعني أساساً في الكون ككل وتصوره. وأيضاً في التفكير المنطقي الخالص، تفكيرنا في الفكر ذاته.

(٤) لم يدافع هيجل عن توقفنا عن اصدار الأحكام عن الورود مثلاً بل ذهب إلى أن الحكم أو القضية ليس هو الصورة المناسبة للتفكير فيما هو حقيقي تماماً أعني: الله، المطلق، الفكرة، الروح... الخ. وأحد الأسباب أن صورة الحكم تتضمن أن الموضوع في الحكم هو شيء ما أي حامل يحمل صفات أو خواص لا ترتبط ارتباطاً ذاتياً بعضها ببعض لكن حتى إذا ما كانت الوردة شيئاً ما من هذا القبيل فأن: المطلق، والروح... الخ ليسا كذلك. ان تحديدات الفكر التي تشكل ماهيتها ليست محايثة لحامل ما لكنها ترتبط فيما بينها ارتباطاً جدلياً.

(٥) المطلق، والفكرة... الخ هي وحدها الحقيقي بالمعنى الدقيق إلا أن هيجل كثيراً ما يشير إلى التصور، إلى إحدى صور الوعي وأحد مستويات الطبيعة ومرحلة تاريخية معينة، على أنها حقيقة واحدة أو أكثر من السابقين عليها في المراتب التصورية أو المسار التاريخي حتى إذا لم تكن هي المرحلة النهائية أعني إذا لم تكن «الحقيقة المطلقة». وهكذا نجد أن الادراك الحسي هو حقيقة اليقين الحسي، والصيرورة هي حقيقة الوجود والعدم. والغائية هي حقيقة الآلية والكيميائية. وهذا الاستخدام يتضمن ثلاثة أفكار:ـ

(أ) إذا كان شيء ما هو حقيقة ما سبقه، فأنه عندئذ يحل أو يتحرر، من حقيقة التناقضات الفاسدة التي كان يتضمنها سابقه ـ على الرغم من أن هذا الشيء نفسه يحمل بداخله متناقضات سوف تنبثق في مرحلة تالية.

(ب) وهو يجسد التصور أو أنه هو نفسه التصور ويكافح الشيء الذي سبقه لكي يحققه لكنه لا يستطيع أن يحققه على نحو كاف دون أن يتغير إلى شيء آخر. ويمكن للمرء كذلك أن يكتب مسوّدة مقالة، لكنه لا يستطيع أن يحقق نواياه، أو ما كان في ذهنه دون أن يوسعها إلى بحث. (لكن لا ينتج من ذلك أن البحث عندما يكتمل، فأنه يكون حاسماً أو نهائيا ولن يحتاج إلى أية تعديلات في طبعة ثانية).

(جـ) حقيقة الشيء السابق لا تقتلعه ببساطة، بل تتضمن أو ترفع ما هو حقيقي فيه. (فالبحث يتضمن ما هو حقيقي في المسودة).

(٦) حقيقة التعبير تتسق مع القول بأن الحقيقة لا تتعارض ببساطة مع الخطأ أو الكذب. فالخطأ أو الكذب يتطور في الحقيقة ويكون مرفوعاً فيها. وبالمثل فأن الكائنات المتناهية أو «الزائفة» داخل الكون لا تتعارض، ببساطة، مع الحقيقي أو اللامتناهي بل تكون مرفوعة فيه. ولقد ذهب «هولدرلين» إلى الأخذ بوجهة نظر مماثلة « عندما قال: ذلك وحده هو حقيقة الحقائق الذي يصبح فيه الخطأ حقيقة أيضاً، لأن الحقيقة في نسقها الشامل تضعه في زمانه ومكانه». ولذلك فعندما كان هيجل ينقد فيلسوفاً آخر مثل «اسبنوزا» أو «ياكوبي»، فأنه كان يميل إلى القول لا بأن نظرته كاذبة أو زائفة، وإنما إلى أنها تطورت في مذهبه هو.

ويتسق تصور هيجل للحقيقة مع عدة جوانب أخرى من فكرة: ـ

(١) حقيقة الشيء سواء أكان فكرة ما أو شيئاً ما، لا تتميز تميزاً حاداً مع مغزاه أو قيمته؛ فالعمل الفني الحقيقي هو في الحال العمل الفني الجيد. والعكس فان هيجل يأنف

من التسليم بأن العبارة التافهة (أو التي تقال عن شيء تافه) يمكن أن تكون عبارة صحيحة.

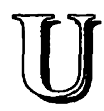
(٢) الحقيقة المقطعة أو المجزأة، أعني التي توضع في اطار نسق تصوري غير مناسب. أو نظرية علمية غير ملائمة لا يمكن أن تكون صحيحة أو حقيقة بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة. ومن ثم فان الوضع الأول للحقيقة والكذب هو النسق التصوري أو النظرية التصورية التي يصاغ الحكم بداخلها أكثر من الحكم نفسه.

(٣) يشكل العالم نسقاً من الترابط المتبادل لا يصلح معه الفكر التدريجي ولا الحكم التدريجي كما أنه لا يكون صادقاً بالنسبة له.

(٤) هناك توازي عميق وتلاقي نهائي بين العالم وفكرتنا عنه. ومن ثم فلابد أن يكون صادقين (أو كاذبين) معاً (راجع مصطلح المذهب المثالي Idelism).

(٥) حقيقة فلسفة ما، وحصانتها ضد مذهب الشك، يعتمد لا على تطابقها مع الوقائع، بل على تماسكها الداخلي وشمولها.





الكلى، الجزئى، الفردى... Universal, Particual, and Individual

فى اللغة الألمانيـة كلمة قومـية لكل كلمـة من هذه الكلمات الثلاث، وكلمـة أخرى مشتقة من اللغة اللاتينية.

(١) هناك (أ) الكلمـة الألمانية Allgemein («تمام»، «كلى») هى تعنى حرفـياً «ما هو شائع أو مشتـرك بين الجميع». وكلمة Allgemeinheit وتعنى «الكليـة». (ب) فى القرن السـادس عشـر كـانت هناك كلمـة كلى Universal، وفى القـرن الثـامن عشـر كلمـة Universell (من خلال الكلمة الفـرنسية Universel) ـ وهى كلمات مشتـقة من اللاتينية المتأخرة Universalis التى جاءت من Universus (حرفياً يتحول إلى واحد) ومن ثم فهى تعنى «الكلى، الشامل، الكلى... الخ».

والمصطلح المألوف عند هيـجل لكلمـة كلى هو allgemein فهـو لا يستخـدم كلمة Universell إلا فى بعض المناسبات لا سيما عندمـا يتحدث عن «الحكم الكلى» فى كتابه «علم المنطق». (وهو يتسخدم Universum بمعنى «الكون، الشمول، العالم ككل».

(٢) هناك(أ) ـ الكلمـة الألمانية besonder التى ترتبط فى أصلها الاشتـقاقى بالكلمة الانجليـزية Sumder (يفصل ـ يشطر ـ ينفصل) وهى تـعنى فى الأصل (منفصل ـ مميز ـ خاص) وقـد تولد عنها das Besondere (الجزئى). و«الجزئية: ويـجزىء» و«التجزئة»، و«التخـصيص». وظل التـرابط بينهـا وبين «يفصل» ويشطر» قـائماً فى اسـتخدام هـيجل للكملة. (ب) كلمة Partikular التى جاءت من الكلمة اللاتينية Pars التى تعنى («الجزء، الشريحة، القسم»). ويسـتخدم هيجل كلمة besonder أكثرمن كلمة Partikular لكـنه يستخدم الكلمة الأخيرة لتدل على «الحكم الجزئى»، وعلى الجزئى فى حالة المصالح الجزئية مثلاً.

(٣) وهناك (أ) الكلمة الألمانية Einzelin (الفردى المفرد ـ الفرد، المعزول... الخ) والتى جاءت من ein بمعنى «واحد» و«مفرد». وتتولد عنها das Einselne (الشىء الفردى) وder Einzelen (الإنسان أو الشخص الفرد) و«الفردية»... الخ. وكذلك النقطة المعينة، والتفصيل. والأفعال («يفرد، ويعزل، ويتفرد»... الخ). و(ب) الكلمة اللاتينية individuum (ما لا ينقسم وهى ترجمة للكلمة اليونانية atomon) أدت فى القرن السادس عشر إلى ظهور الكلمة الألمانية das) Individuum) أى«الفرد»، وإلى «الفرد»، و«الفردية» عبر اللغة الفرنسية فى القرن الثامن عشر. وتحمل هذه الكلمات ايحاء قوياً «بالفردية البشرية»، و«بالنزعة الفردية»، أكثر من كلمة einzeln... الخ. وإذا كان التعبير الشائع لكلمة «الفرد» بمعنى «الشخص» تعبر عنه كلمة Einzelne أكثر من كلمة Individuum.

ويستخدم هيجل عادة كلمة Einzeln لتقابل كلمة allgemein وكلمة Besandor. لكنه كثيراً ما يستخدم الفرد Individuum والفردية لا سيما فى حديثه عن الفرد والفردية البشرية كما هى الحال عندما يتحدث عن «الفرد فى تاريخ العالم». وأحياناً يستخدم الكلمة اللاتينية singular عن الفردى أو الحكم الفردى.

ولهذه المصطلحات استخدامان رئيسيان فى المنطق فى عصر هيجل : ـ

(١) التفرقة بين «الكلى» و«الجزئى» تناظر، إلى حد ما، التفرقة بين عام، شامل generic (أو ما يمكن تحديده)، والخاص (أو المحدد أو المتعين). وكلمة الكلى التصور... الخ). هى تصور ينطبق على، أو يخصص، ما هو كامن فى جميع الكائنات أو جميع الكائنات فى نوع معين: كالشىء الملون مثلاً. أما الجزئى فهو ينطبق على بعض الكائنات فقط كالأشياء الحمراء مثلاً. والكلى والجزئى هنا هما حدان نسبيان فقط: فما هو جزئى ـ من وجهة نظر معينة ـ هو تخصيص للكلى من وجهة نظر أخرى فالكلى لفظ عام يمكن أن يتنوع فى الجزئيات). أما الفردى فهو كائن مفرد مثل: سقراط.

(٢) هذه المصطلحات تنطبق أيضاً على نوع معين من الحكم: فالحكم الكلى يُطلق على جميع الكائنات من نوع معين مثل: «كل البشر حكماء» (وكثيراً ما يشير هيجل إلى مثل هذا النوع من الكلية على أنه «الجميع allness»). والحكم الجزئى يطلق على بعض الكائنات دون بعض من نوع معين مثل «بعض البشر حكماء». أما الحكم الفردى فهو يطلق على الفرد مثل «سقراط حكيم». ولقد عرف كانط «الحكم الفردى»، وأشار إليه (فى «نقد العقل الخالص» B96 و A71) كما عرفه مناطقة آخرون على أنه شبيه «بالحكم الكلى»

على اعتبار أن المحمول ينطبق على جميع أفراد الموضوع كما هى الحال فى كلمة «سقراط»، وليس مجرد جزء منه، كما هى الحال فى «الحكم الجزئى». (وذلك، إلى جانب القول بأن الفردية تمثل الوحدة، فى مقابل «التقطيع» الذى تمثله الجزئية، يفسر إلى حد ما وجهة نظر هيجل القائلة بأن الفردية هى استعادة الكلية على مستوى أعلى).

أما فى المنطق التقليدى فلا شىء يمكن أن يكون كلياً وفردياً فى آن معاً. غير أن الفرد فى الاستخدام الصورى الأقل من ذلك، يمكن أن يُنظر إليه على أنه كلى. وقد ذهب «كروج» إلى أن الشعب جزئى، فى مقابل الشعوب الأخرى، لكنه إذا ما نُظر إليه ككل فى مقابل الأفراد الذين يتألف منهم فأنه يغدو كلياً. ولقد استخدم هيجل كلمة allegemein بطريقة مماثلة. ففى كتابه «ظاهريات الروح» نجد أن «الأنا»، و«الهُنا»، و«الآن»، كليات. لا فقط لأن الكلمات تنطبق على أى مكان وزمان، وإنما لأن ساحة المكان المشار إليها بكلمة «هنا» تحتوى على مساحات أصغر يمكن أيضاً أن يشار إليها بكلمة «هنا». وأى مدة زمنية يمكن أن تكون «الآن» وهى تحتوى على مدد أقصر يمكن أن يشار إليها أيضاً على أنها «الآن». و«الأنا» كلية لا فقط لأن كل شخص هو «أنا»(١) وإنما لأنها الوعاء لكل تصورات المرء(٢). وكلمة «الكلى» على هذا النحو كثيراً ما تقترب من كلمة «الكل» (الشامل ـ أو الذى يشمل كل شىء). وهناك سبب آخر لكلية «الأنا» هو أنها «فارغة» أو «غير متعينة». ومن هنا يربط هيجل أيضاً بين الكلية والبساطة، واللاتعين، والافتقار إلى التخصيص. فهو يرى الكلية (كالتصور) على أنها متطورة من البساطة اللامتعينة إلى اشتمال غنى تتحد فيه مع الفردية. (قارن الإنسان الكلى (أو عصر النهضة) الإنسان ذو المواهب والاهتمامات الشاملة، لكنه يتميز أيضاً بالفردية).

وكثيراً ما يُنظر إلى الأفراد من الناحية المنطقية، والابستمولوجية، والأنطولوجية على أنهم أدنى من الكليات لا سيما أنصار النظرة الأفلاطونية التى تقول أن «الصور»، أو «المثل» كليات وهى سابقة على الأفراد. ويتلقى الأفراد المزيد من الاحترام المنطقى من التسليم بوجود الصور الفردية ـ إلى جانب الصور الكلية (أفلوطين)، والماهيات الفردية (دانز سكوت «الهذية»)، وأن تصور الفرد يختلف عن تصور أى فرد آخر (ليبنتز). ويرفض هيجل هذه المحاولات التى تعطى للفرد مكانة مساوية ـ ومتناسقة ـ مع تصور

(١) «موسوعة العلوم الفلسفية» ـ ص ٨٩ وما بعدها من ترجمتنا العربية (المترجم).

(٢) المرجع نفسه ص ١٠٤ وما بعدها (المترجم).

الكلى. فعنده أن الفكر واللغة يهتمان بالكيات، ولا يمكن أن يشيرا إلى الأفراد الوحيدة طالما أن كلمات مثل «الأنا»، و«هذا»، و«هذا الفرد» هى كلمات كلية[١] فالأفراد تستمد مكانتها من الكلية المتضمنة فيها. ولم ينظر إلى الأفراد ـ كما فعل اسبنوزا ـ على أنها مجرد أعراض للجوهر.

ولقد رأى عصر التنوير أن أفراد البشر عقليون على نحو متماثل وأن اختلافاتهم الفردية هى مجرد أمور ثانوية، غير أن «هيردر» والرومانسيين شددوا على الطابع الفريد لأفراد البشر، وللأعمال الفنية. ويعترف هيجل بالاختلافات الجزئية بين البشر، لكنه أخضعها لما يشترك فيه البشر جميعاً. ففيما يتعلق بالملكة العليا عندهم وهى العقل، فان الناس لا تختلف اختلافات جوهرية: ان العقلى هو الطريق السريع الذى يمكن لأى فرد أن يسافر فيه، حيث لا يكون أحد منافياً للذوق السليم»[٢]. ودائرة الجزئية فى المجتمع هى دائرة المجتمع المدنى، وهى تخضع لفردية الدولة حيث تستعيد الحاجات والاهتمامات تكاملها، وترفع فى كلية أكثر شمولاً وأشد تمايزاً من الكلية البسيطة فى الأسرة.

الكلية، والجزئية، والفردية لحظات ثلاث للفكرة الشاملة. ويرفض هيجل وجهة النظر التى تقول أن الكليات، والجزئيات، والأفراد متمايزة بعضها عن بعض منطقياً، وابستمولوجيا، وأنطولوجيا. فالكلى عينى وليس مجرداً، ويتطور إلى الجزئى والفردى ويدعم نفسه فيهما. وهو يذهب إلى أن ذلك يحدث على مستويات مختلفة: ـ

(١) تصور الكلية يتطور إلى الجزئية، والفردية[٣]. وهو لا يكون كلياً إلا بفضل تعارضه معهما، فالكلية تجزئ نفسها إلى: كلية ـ وجزئية ـ وفردية. والكلية بهذا الشكل هى فى آن معاً: الجنس الكلى، والنوع الجزئى لهذا الجنس، يتناسق مع الجزئية والفردية. (ويمكن لهذه العملية أن تتكرر: فالكلى الجزئى يمكن من جديد أن يجزىء نفسه إلى أنواع فرعية من: الكلية، والجزئية، والفردية). وكثيراً ما يستثمر هيجل الفكرة التى تقول أن الجنس الكلى يمكن أن يكون طريقاً واسعاً أو طريقاً ضيقاً. وهى قريبة من الفكرة التى تقول أن الفكر يتغلب على ما هو آخر غير الفكر.

(٢) الفكر الكلى فى المنطق بصفة عامة يجزىء نفسه إلى أفكار نوعية خاصة، ثم

---

(١) قارن «موسوعة العلوم الفلسفية» ص ٨٩ وما بعدها من ترجمتنا العربية (المترجم).

(٢) أصول فلسفة الحق ص ٣٣٥ من ترجمتنا العربية (المترجم).

(٣) «موسوعة العلوم الفلسفية» ص ٣٨٥ وما بعدها من ترجمتنا العربية (المترجم).

يعود في النهاية إلى وحدة الفكرة المطلقة.

(٣) تتغلب الكلية على الجزئيات والأفراد؛ فالأفراد لا يمكن أن يوصفوا أو يُشار إليهم إلا بألفاظ كلية، بما في ذلك عبارة «هذا الفرد». فالكليات مطمورة في الجزئيات، والكليات هي التي تشكل ماهيتها.

(٤) ما دامت الكليات مطمورة في الأشياء، فأن الأشياء تنطوي على تمييز ذاتي إلى جزئيات ثم بعد ذلك تعود إلى الاتحاد في الأفراد. وربما كانت هذه العملية زمانية أو غير زمانية، فالبذرة الكلية غير المتعينة تجزيء نفسها في نبات متمايز. ثم تعود فتسحب إلى الفردية عندما تنتج بذرة جديدة. غير أن الحيوان في أي وقت معين يكون: حياة كلية، غير متعينة، ثم يمايز نفسه في أعضاء جزئية، لكنه يحافظ عليها في وحدة هي فرد واحد.

اننا نجد الأفكار والأشياء معاً، طوال مؤلفات هيجل، تمثل النموذج الثلاثي التطوري: الكلي - الجزئي - الفردي. الأنا الكلي يجزيء نفسه إلى وعي بالموضوعات، ثم يستعيد فرديته في الوعي الذاتي. وكلية الفكرة المنطقية تجزيء نفسها إلى: الطبيعة، ثم تتحول إلى فرد في الروح. والفرد الذي ينتج هو كلي بمقدار ما هو فردي. وهو كلي لا بمعنى «اللاتعين البسيط»، وإنما بالمعنى «الشامل، الذي يحتوي الكل»، فالفلسفات الجزئية المختلفة، مثلاً، التي انبثقت من البساطة البدائية أو كلية الفكر موجودة مرفوعة في فلسفة هيجل التي تشتمل عليها التي هي على هذا النحو كلي على مستوى أعلى[١].

انظر مصطلحات: -

التصنيف، والتعريف، والسلب..

Classification, Definition, Negation

---

(١) يقول هيجل: «المذاهب الفلسفية المختلفة التي يعرضها علينا تاريخ الفلسفة لا يصعب اتفاقها في هوية واحدة. ويمكن إذا شئنا أن نقول انها فلسفة واحدة في مراحل مختلفة من النضج أو أن نقول أن المبدأ الجزئي الذي يقوم عليه كل مذهب ليس إلا فرعاً من كل واحد هو الفكر. فالمذاهب المتأخرة في الفلسفة هي نتيجة جميع الفلسفات السابقة. ولابد لها أن تشمل مبادىء جميع هذه المذاهب السابقة. وإذا ما كان آخرمذهب فلسفي يستحق اسم المذهب الفلسفي، فانه يتعين عليه أن يكون أكثرها اكتمالاً، وأشدها كفاية. وأوسعها شمولاً». «موسوعة العلوم الفلسفية» ص ٧١ وما بعدها من ترجمتنا العربية (المترجم).


محمد خطاب



الحرب والسلام War and Peace

لم يقاتل هيجل فى حـرب أبدًا؛ لكنه عاصر فى جزء كبيـر من حياته حروب الدول الأوروبية بعضهـا مع بعض. ولقد نظر بعض الفلاسفة إلى الحرب على أنهـا أمر مرغوب فيه؛ فهيراقليطس يؤكد أن "الحرب" (ربما بالمعنى المجازى أكثر من المعنى الحرفى) هى أب كل شىء. ورأى ميكافللى أنها ضرورة، لا فقط لـبقاء الدولة، بل أيضاً "لقوة" المواطنين وفعاليتـهم؛ فى حين نظر إليها فلاسفة آخرون عـلى أنها شىء بغيض ومؤسف. ولكن لا مندوحة عنه؛ ومن هنا فقد ظهرت فى القرن الثامن عشر عدة خطط تقترح "سلاماً دائماً" سواء بين الدول الأوروبية أو بين دول العلام كله. وكان أول مشروع للأب "دى سان بير" ـ بعنوان "مشروع للسـلام الدائم" كتبه عام ١٧١٥، ثم طبـعه "روسو" طبعة شعـبية مع بحثه "حكم على السلام الدائم" عام ١٧٥٦. غير أن "ليبنتز" (الذى كان يحلم ذات مرة باحياء "جـمهورية العالم المسـيحى"، لكنه قَبِلَ بعـد ذلك وجود دول مستقلة)ـ انـتقد مع روسو الخطة، وانْ كانت شكوكهما حول امكان تحقق السـلام أكثر من رغبتهما فيه.

وأكثر الكتب شهرة حول هذا الموضوع هو كتاب كانط "مشروع للسـلام الدائم" الذى ظهـر عام ١٧٩٥[١] ذهب فيه إلى أن السلام الدائم (فى مقابل الهدنة التى تختم بها، فى العادة، العداءات بين الدول) هـى مطلب من مطالب العقل العملى. وهو مشـروع يتحقق بالتدريج بتكوين "عصـبة الأمم" وتطويرها التى سوف يُقْسم أعضـاؤها بمعادة الحرب بين بعضهم البـعض. لكن حتى إذا لم يكن من الممكن تحقيق السـلام الدائم تماماً أبداً فإن من واجبنا، فيما يرى كانط، العمل من أجله إلى مـا لا نهاية. ولقد أقر "فشته" المثل الأعلى

(١) ترجمة إلى العربية الدكتور عثمان أمين. وأصدرته مكتبة الأنجلو المصرية بالقاهرة عام ١٩٥٢ (المترجم).

الذى نادى به كانط واقترح خطة مماثلة فى كتابه "أسس الحق الطبيعى" عام ١٧٩٦. أما كروج فقد وجه انتقادات قاسية "للسلام الدائم" ولمشروع كانط. كما أن "امبسر" كتب "أوثان عصرنا الفلسفى" : الوثن الأول السلام الدائم (عام ١٧٧٩) و"دحض مشروع السلام الدائم". (عام ١٧٩٧). إلا أن معظم الفلاسفة رحبوا بفكرة السلام الدائم، حتى لو تشككوا فى احتمال تحقيق مشروع كانط أو أى خطة أخرى.

ولقد تشكك هيجل أيضاً فى امكان تحقيق خطة كانط من الناحية العملية، فاجماع الارادات الخاصة ذات السيادة يظل موصوماً بالعَرَضيَة والاتفاق[1]. "ومن هنا فحتى لو انضم عدد من الدول ليشكلوا فيما بينهم أسرة، فإن هذه الجماعة بوصفها فرداً. لابد أن تنتج ضدها وتخلق عدواً [2]. غير أن اعتراض هيجل الرئيسى على السلام الدائم لم يكن" انه يستحيل تحقيقه، بل انه أمر غير مرغوب فيه. ومعظم النقاد الذين انتقدوا الحرب كانت نظرتهم إليها على النحو التالى:

لما كانت الغاية من الدولة هى ببساطة تنظيم سلوك الناس، نحو بعضهم البعض، فمن الممكن ـ من حيث المبدأ - أن يكونوا جميعاً دولة واحدة فحسب. ومن ثم فليس هناك فرصة للحرب بين الدول. غير أن عدة دول، كما حدث، قد نشأت دون مشروع مباشر لأن تجتمع فى دولة واحدة. فمن الممكن - من حيث المبدأ ـ أن لا تدخل هذه الدول أبداً فى حرب. غير أن الدول من الناحية العملية تميل إلى انتهاك حقوق بعضها بعضاً؛ والطريقة الوحيدة أمام الدولة للدفاع عن نفسها. وعن مواطنيها ضد أمثال هذه الانتهاكات، هى الاستعداد للحرب أو الالتجاء إليها إذا استدعى الأمر.

ويعترض هيجل على هذه النظرة من ثلاث زوايا :-

الأولى : أن الدولة هى أكثر من أن تكون مجرد وسيلة لتنظيم سلوك مواطنيها، وإنما هى تجعلهم موجودات بشرية تامة، وتتغلغل فى طبيعتهم.

الثانى : كما أنه لا يمكن أن يكون هناك فرد واحد حراً بل لا بد أن يكون عدد وافر من المواطنين احراراً كل فرد يعترف بالأفراد الآخرين. كذلك لا يمكن أن تكون هناك دولة واحدة بمفردها، فالدولة فرد، والفردية تتضمن السلب بطريقة جوهرية"...[3] فالدولة هى

(١) أصول فلسفة الحق ص ٥٩٦ من ترجمتنا العربية (المترجم).

(٢) المرجع السابق ص ٦٧٠ (المترجم).

(٣) أصول فلسفة الحق ص ٦٧٠ من الترجمة العربية (المترجم).

أساساً عضو فى منظومة من الدول كل منها لابد أن يعترف بالدول الأخرى.

الثالث: الحرب ليست، ببساطة، رداً على أعراض خارجية، أكثر مما يكون تناول الطعام استجابة من الحيوان الحضور العَرَضَى للطعام. ان الحرب سمة أساسية للدولة، فقد تأسست الدول بالحرب، وحافظت على وجودها بالحرب؛ والانتهاكات الخارجية هى مجرد مناسبات للحرب. أما كيف ترد الدولة عليها فذلك أمر يعتمد على ظروفها الداخلية، وليس على الطبيعة الداخلية، للانتهاك: فمن المحتمل أكثر أن تسعى الدولة التى ظلت فى حالة سلام فترة طويلة إلى فرص الحرب أكثر من الدولة لم تنعم بهذه الحالة[١]. والمجتمع الذى ليسر له أعداء فى الخارج - كالولايات المتحدة - يهددونه لا يمكن أن يصبح دولة بالمعنى الصحيح.

فالدولة بالمعنى الصحيح لا ينبغى فقط أن تريد، وأن تكون قادرة على شن الحرب، بل لا بد لها أن تشن الحرب فعلاً، إذا ما واتتها الفرصة. (ويعتقد هيجل أنه من غير المحتمل أن تظل الدولة جاهزة لشن الحرب إذا لم يكن هناك تهديد خارجى - دون أن تشن الحرب بالفعل أبداً). ومن ثم فقد ذهب هيجل - على خلاف كانط وفتشه - إلى أنه من المحتمل أن ينشأ موت الدولة بسبب ميولها السلمية أكثر مما يكون نتيجة للحرب.

ولقد ظهرت هذه الوجهة من النظر فى بحثه عن "القانون الطبيعى" «تُبقى الحرب على الصحة الأخلاقية للشعوب فى عدم مبالاتهم بالمؤسسات الخاصة ... تماماً مثلما أن هبوب الرياح يحفظ مياه البحر من التلوث الذى ينشأ نتيجة لفترة طويلة من الركود، كذلك فإن فساد الأمة قد يكون نتيجة لفترة طويلة من السلام، دع عنك السلام الدائم»[٢]. وحجته الرئيسية هى كما يلى: المواطنون فى حالة السلام تمتصهم مصالحهم وشئونهم الخاصة، ويتوقفون عن التوحد مع الدولة. وعندئذ تكف الدولة ذاتها عن أن تكون فرداً. ما لم تعيدهم من جديد إلى الوحدة عن طريق الحرب، التى تتطلب من المواطنين أن يكونوا على استعداد للتضحية بحياتهم وممتلكاتهم من أجل الدولة. ويرى هيجل أن هذه التضحية هى حالة جزئية خاصة أو مثال على الطابع الزائل للمتناهى:

«إننا نستمع إلى كثير من المواعظ التى يلقيها الوعاظ والمبشرون عن اللا أمان، وعدم الاستقرار، وفناء الأشياء الزمانية العابرة ... فإذا ما جاءت هذه الزعزعة، أو هذا اللا

(١) المرجع السابق ص ٥٩٧ (المترجم).

(٢) "أصول فلسفة الحق" ص ٥٩٠، وأيضاً ص ٥٨٦ ومابعدها (المترجم).

أمان، الآن، وظهرت على المسرح فى صورة فرسان تلمع سيوفهم بحيث يحققون بالفعل وبجدية، ما يقوله الوعاظ، عندئذ تنقلب جميع الخطب المؤثرة والمنمقة التى تنبأت بجميع هذه الأحداث إلى لعنات تنصب على الغزاة...»[1]. كما أنه يلجأ أيضاً إلى شهادة تجريبية : فالدول تتغلب على صراعاتها الداخلية عن طريق الحروب الخارجية[2].

ولم يكن لدى فشته أى اهتمام ـ على خلاف هيجل ـ ببقاء أكثر من دولة واحدة، ومن هنا ذهب إلى أن الدول فى حالة الحرب تكف عن الاعتراف بعضها ببعض، وتستهدف كل منها تدمير الأخرى أو ضمها إليها. ولا يستتبع ذلك أن الدولة تستطيع معاملة السكان الأعداء كما تشاء: بل لابد من احترام المدنين فى الأراضى المحتلة وكذلك سجناء الحرب طالما أنهم أصبحوا الآن رعايا فى الدولة التى هزمتهم. ويرد هيجل ـ على العكس ـ أن الدول تواصل الاعتراف بعضها ببعض حتى فى حالة الحرب، وهى لا تستهدف تدمير كل منها الأخرى. ومن ثم فلا ينبغى أن تدار الحرب بتلك الطريقة التى تجعل استعادة السلام أمراً مستحيلاً[3].

لم يكن هيجل بطلاً منحرفاً يمجدّ العنف، بل كان لديه الحق فى أن يشدد على دور الصراع فى تطور كل من الفرد والانسانية معاً... والجذور العميقة للحرب فى تنظيماتنا الاجتماعية، ومشكلة المصالحة أو التوفيق بين النزعة الفردية والحياة الجماعية. غير أن نظريته عن الحرب التى تقول انها : فى آن معاً ضرورية ومرغوبة يمكن أن تجد معارضة بطرق شتى :

(١) فى استطاعة المرء أن يقول أن التطور البشرى حتى الآن كان يعتمد على الدول بأكثر من الدور التنظيمى، لكن لا هو ضرورى ولا هو مرغوب فيه أن تواصل القيام بهذا الدور، ولا ينبغى أن يكون تبديد جهود الأفراد فى مساعى خاصة أمراً سيئاً. ويهاجم هيجل هذه النظرة طوال كتابه.

---

(١) أصول فلسفة الحق ص ٦٧٠ (المترجم).

(٢) نفس المرجع السابق فى نفس الصفحة (المترجم).

(٣) يقول هيجل "واقعة أن الدول تعترف كل منها بالأخرى بالتبادل على أنها دول، تبقى ـ حتى فى حالة الحرب التى هى وضع يختفى فيه الحق وتتسلط القوة والمصادفة ـ رابطة تعتبر فيها كل دولة بالنسبة للأخرى شيئاً مطلقاً، ومن هنا فإن الحرب ذاتها تتسم بأنها شىء ينبغى أن يزول ... وبصفة عامة ينبغى أن لا تشن الحرب ضد المؤسسات الداخلية، أو ضد سلامة الأسرة والحياة الخاصة أو ضد الأشخاص وقدراتهم "أصول فلسفة الحق" ص ٥٩٨ (المترجم).

(٢) فى استطاعة المرء أن يقول أنه ليس مطلوباً أكثر من وجود الدولة المنظَّمة بين الدول الأخرى. وأنه يمكن أن يكون هناك دولة عالمية واحدة تحقق الشروط التى وضعها هيجل لنظام الدولة، فيما عدا ما يتعلق بالعلاقات الخارجية. وهذه النظرة تخالف النظرية التى تقول "ان الفردية تتضمن السلب". ولا تحتاج إلى أن نفسر كيف نضمن ولاء المواطنين لمثل هذه الدولة.

(٣) فى استطاعة المرء أن يقول أن نظاماً أكثر من الدول المنظَّمة لا يتطلب الحرب:

(أ) إذا كان نظام الأفراد داخل الدولة لم يعد يتطلب الصراع الفردى بينهم: فلِمَ لابد أن يتطلب نظام الدول وجود الحرب بين هذه الدول؟. ولماذا يحتاج السلب إلى أن ينطوى على صراع فزيقى؟ ويمكن أن يعترض هيجل على هذا التوازى بقوله : ان المواطنين الأفراد فى استطاعتهم الاستغناء عن الصراع مادامو قد انتظموا عن طريق التربية والمجتمع المدنى، والدولة. لكن الدول لايمكن أن تتكون أعضاء فى دولة أعلى، وبدون ذلك فإن المؤسسات الدولية المنظَّمة تفتقر إلى السلطة الحقيقية فوقها.

(ب) الحروب بين الدول المتقدمة تكنولوجيا هى الآن أقرب إلى القيام بعملية التدمير بدلاً من عمليات التقوية والتنشيط للدولة. فى حين أن الحروب ين الدول المتقدمة تكنولوجيا، وبين الدول الأقل تقدماً، هى أيضاً غير متساوية فى تنشيط الدول المتقدمة على النحو الذى كان يقصده هيجل. ان الطابع الزائل للشىء المتناهى لا يلزم عنه تجنيد الدمار المتبادل أو المذبحة أحُادية الجانب: وهو ربما يقول أن الوظيفة القديمة للحرب يمكن أن تتحقق بطرق بديلة.

(٤) بعض الدول لا تقوم بشن الحرب سواء أكان لديها استعداد لأن تفعل ذلك أم لا (مثل سويسرا فى القرن العشرين). والدول التى تشن الحرب تفعل ذلك إلى آماد مختلفة، وبطرق متنوعة من الوحشية. وليس هناك دليل على أن المواطنين فى الدول المولعة أكثر بالحرب هم أقل سعياً وراء مصالحهم، وأنهم يكرسون أنفسهم أكثر للقضايا العامة.

ولقد حاول هيجل أن يقلّص هذه الحجة باصراره على أن الفلسفة هى أساساً تراجعية ولا شأن لها بتنظير كيف ينبغى أن تكون الأمور، إلا أن تفسيره للحرب ليس تراجعياً، فحسب. والقول بأن الحرب سوف تواصل الوجود إلى ما لا نهاية فى صورتها التقليدية ليس أقل واقعية من مشروع السلام الدائم.

الصفة الألمانية ganz تعنى "كلا - بأسره"، وقد ظهر الاسم من هذه الصفة (das) gamze "الكل". وكثيراً ما تتضايف كلمة "الكل" مع الأجزاء Teile (die) فى المفرد "نصيب، حصة" الذى يرتبط مع Teilen "يُقسِّم - يوزع" وبذلك توحى الكلمة أن الكل يمكن أن ينقسم إلى أجزاء.

ويستخدم هيجل كلمة "الكل" بمعنيين :

المعنى الأول : فى المنطق، تضايف الكل مع الأجزاء، هو أول مقولة من مقولات العلاقة (أو النسبة) [١]. فالكل يحتوى على الأجزاء بطريقة جوهرية. وإلى هذا الحد تكون العلاقة بين الكل والأجزاء علاقة غير حقيقية. أعنى أن الفكرة الشاملة وحقيقتها الواقعية لا ينسجمان ،فالفكرة الشاملة للكل هى أن يحتوى على أجزاء. لكن إذا ما أُخذ الكل وأُفرِغ ما تحتوى عليه فكرته، أعنى لو قُسِّم لكفً فى الحال عن أن يكون كلاً...[٢]" ومن هنا فإن الكل والأجزاء يرتبط الواحد منهما بالآخر ارتباطاً جوهرياً، كما يستقل الواحد منهما عن الآخر وينظر هيجل فى كتابه "علم المنطق" إلى هذا التناقض على أنه مصدر النقيضة الثانية من نقائض كانط، وهى أننا يمكن أن نبرهن على أن العالم يمكن أن ينقسم إلى ما لا نهاية وأنه مؤلف من أجزاء لا تقبل القسمة، إلا أن هيجل يحاول حل هذه التناقض، وحل نقيضة كانط، بالانتقال إلى تصور القوة ومظهر تحققها (أو تخارجها).

ولا يستتبع ذلك - فيما يرى هيجل - أنه ليس هناك ألوان من الكل فى العالم تتألف من أجزاء، فالاشياء يمكن أن تكون - مثل المقولات - غير حقيقية، "فلا شك أن الأشياء التى تطابق هذه العلاقة موجودة، لكنها - لهذا السبب نفسه - أشياء دنيا وغير

---

(١) موسوعة العلوم الفلسفية ص ٣٣٥ من ترجمتنا العربية (المترجم).

(٢) المرجع السابق ص ٣٣٦ (المترجم).

حقيقية...»[1]. فهى لا تشمل الكائنات العليا مثل : الكائنات الحية، والعقول، والمذاهب الفلسفية. وهو كثيراً ما يشير إلى كل ما يتألف من أجزاء على أنه "تجمع" تأليف ـ جمع معاً، فأجزاء مثل هذا الكل سابقة على الكل نفسه، ولا يفهم هذا الكل فهماً جيداً إلا إذا فهمنا كل جزء من أجزائه.

المعنى الثانى : تستخدم كلمة Ganze أيضاً لتقال على الكل من نوع الذهن، والكائن الحى، والمذهب، الذى تكون أجزاؤه لا يمكن ازالتها على الأطلاق أو أنها يمكن أن تزول فقط عن طريق تغيرها إلى جزء أزيل وإلى الأجزاء المتبقية. (بعض أنواع الكل يمكن أن تحل محل الأجزاء التى أزيلت على نحو ما ينمو "للسحلية" ذيل جديد). ومثل هذا الكل لا يتشكل عن طريق التأليف، بل بتطوره إلى فكرته الشاملة. الكل سابق على أجزائه، والأجزاء لا يمكن فهمها إلا عن طريق الكل. وكل جزء يخدم غرض الكل. ولقد كان هذا النوع من الكل فى ذهن هيجل، عندما قال "الحقيقى هو الكل، إلا أن الكل هو فقط الماهية (أو الكائن) التى تكمل نفسها من خلال تطورها" (تصدير «ظاهريات الروح»). وهو كثيراً ما يتحدث عن "أجزاء" هذا الكل لكنه كثيراً ما يفضل كلمة أخرى مثل Glieder ("الأطراف"، و"الأعضاء")، والأعضاء (مثل أعضاء البدن) و"اللحظات"، وهى الأجزاء التى توحى بأنها لا يمكن أن تنفصل.

ويظهر التصور (الفكرة الشاملة) عن الكل عند أرسطو والمتصوفة من أمثال "بوهيمى"، وعند كانط لا سيما فى كتابه "نقد ملكة الحكم"، والتفرقة بين المعنى الأول والثانى تشبه التفرقة التى قدمها أفلاطون فى محاورة "طيماوس"، وأرسطو فى كتاب "الميتافيزيقا" بين "جميع ـ شمول" الأجزاء والكل. والكل عند أرسطو ليس هو "مجموع" أجزائه فحسب، حتى عندما تكون فى وضع، لكن لها سبب داخلى للوحدة أعنى : الصورة.

والكلمة اللاتينية Totus ترادف الكلمة الألمانية Ganz. وقد أدى ذلك إلى ظهور كلمة "شامل" و"شمول" فى لاتينية العصر الوسيط. وأصبحت هاتان الكلمتان فى ألمانية القرن السادس عشر Totalität و Total وكلمة Totalität تعنى "الشمول"، وهما معاً بمعنى "الاكتمال، والتمام، والصيغة الكلية"، وبمعنى "شمول" و"كل". وهى تختلف عن Granzheit (الصيغة الكلية) وdas Ganz من زاويتين :-

---

(١) المرجع السابق فى نفس الصفحة (المترجم).

الزاوية الأولى : ليس ثمة ما يدعو أن توحى بالتناسق الداخلى الذى يتسم به الكل (على الأقل بالمعنى الثانى فيما سبق)، بل يمكن أن ترادف فحسب كلمة Allheit. ومن هنا فإن كانط يتحدث عن الشمول المطلق لشروط الكيانات المشروطة، التى تكمن ـ فى رأيه ـ خلف الأفكار الترنسندنتالية والاستخدام النظرى للعقل (نقد العقل الخالص B433FF, A403). وهنا نجد التشديد على "الاكتمال" (الذى لايمكن بلوغه) على جميع الشروط، وليس على علاقاتها النسقية المتبادلة.

الزاوية الثانية : كثيراً ما تشدد كلمة "الشمول" Totalilät بتأكيد أكثر من كلمة das Ganze على اكتمال الكل. وعلى واقعة أن لا شىء قد تُرك. فالكل لابد أن يحتوى نسبياً، على نفسه مستقلاً عن بيئته. لكن ليس من الصعب أن نفترض أن الكل (كالانسان مثلاً) هو جزء من كل أوسع (الدولة مثلاً). لكن من الصعوبة أكثر أن نفترض أن "الشمول"، بالمعنى المألوف، هو جزء من شمول أوسع. فالتراجيديا (المأساة) والقصيدة من الشعر الغنائى هى "كل ما". لكنها ـ فيما يذهب هيجل فى "محاضرات علم الجمال" ـ ليست شمولاً، طالما أنه لا تعرض علينا سوى شذرة من العالم اليونانى. أما الملحمة فهى بالمقابل "شمول يتحد اتحاداً كاملاً"، مادامت تعرض علينا عالم "هوميروس" بتمامه وكماله، بقدر ما تعرض علينا الأفعال الجزئية التى وقعت فى هذه الخلفية. لكنه كان على استعداد فى أماكن أخرى – أن يطلق اسم "الشمول" على أى عمل فنى لاسيما اسم "الشمول فى ذاته".

ويستخدم هيجل كلمة "الشمول" استخدامات متنوعة. أحياناً تكون أكثر قليلاً من "التجمع" : "شمول ردود الأفعال (فعل عنصر كيميائى فى عناصر كيمائية)ـ لا يعرض سوى مجموعة شاملة، لا على أنها تعود إلى نفسها بطريقة لا متناهية" (الموسوعة الجزء الثانى فقرة ٣٣٦ إضافة) غير أن الشمول كثيراً ما يكون "الكل يشتمل على كل شىء. وهذه الشمولات هى كيانات وهى بذواتها تنتمى إلى العقل، أعنى إلى مجال الفكر المتطور نسقياً وعضوياً، غير أن الميتافيزيقين عالجوا هذه الشمولات : الله ، والنفس[1]. والمبدأ الذى يقوم عليه الشمول يمنعنا من أن نطبقه على كائن ينطوى على محمولين متعارين، واستبعاد الآخر[2].

(١) "موسوعة العلوم الفلسفية". ص ١٢٤ من ترجمتنا العربية (المترجم).

(٢) المرجع السابق ص ١٢٦ (المترجم).

كل جزء من هذا الشمول هو بدوره "كل"، فكل شخص فى الأولوهية[١]. هو نفسه ضمنا الاله كله، وكل جزء فى مذهب هيجل هو ضمنا المذهب كله[٢]. والنموذج البسيط لذلك هو "المغناطيس" الذى إذا شطر نصفين يصبح قطعتين كاملتين من المغناطيس، كل قطب فيه ينتج ضده (الموسوعة الجزء الثانى فقرة ٣١٢ ـ اضافة). والشمول يتضمن فى العادة "ثلاث لحظات" هى : لحظة الكلية، ولحظة الجزئية، ولحظة الفردية. كما هى الحال مثلاً فى سلطة التاج فى فلسفة الحق[٣]. ونجد ميل كل جزء إلى أن يصبح "كلا" من منظور العلاقات المنطقية المبتادلة للكلية والجزئية، والفردية. طالما أن كل جزء فى الشمول هو نفسه شمولاً، يتألف من شمولات متعددة (ثلاثة بصفة خاصة) ـ (كما هى الحال فى الأجزاء الثلاثة من مذهب هيجل) وكثيراً ما تشكل شمولاً واحداً مفرداً. ويتسق ذلك مع فكرة هيجل القائلة بأن الكلى هو الجنس الذى تكون أنواعه هى: الكلى، والجزئى، والفردى: شمول مثل الفكرة المنطقية التى تشكل أجزاؤها الثلاثة على التوالى : الكلى، والجزئى، والفردى. ويمكن أن نراها فى التخصيص الجزئى لكلى أعلى (الذى هو نفسه هذا الكلى لكن فى صورة مختلفة) وعندئذ يكون هو الكلى بما هو كذلك جنباً إلى جنب مع الجزئى (الطبيعة) والفردى (الروح).

عندما يشدد هيجل على ما يستتبعه التبادل وعدم امكان إنفصال أجزاء الكل أو الشمول. وهو كثيراً ما يسميها باللحظات أو الجوانب أو العناصر. ولقد استعيرت كلمة "اللحظة" فى القرن السابع عشر من الكلمة اللاتينية Momentum التى جاءت من الفعل Movere (يعنى "يتحرك") وهى تعنى "القوة المحركة" أو "الدافع". ثم أصبحت تعنى :ـ

(١) "لحظة، برهة (من الزمن)" ـ واللحظة بهذا المعنى لفظ مذكر (فى اللغة

---

(١) يقصد كل شخص من الأقانيم الثلاثة التى تشكل مفهوم الألوهية فى المسيحية (المترجم).

(٢) يقول هيجل " كل جزء من أجزاء الفلسفة هو بدوره كل فلسفى فهو يشكل دائرة مغلقة على نفسها، مكتملة بذاتها، ومع ذلك ففى كل جزء من هذه الأجزاء نجد الفكرة الفلسفية فى صورة جزئية أو فى نمط خاص "موسوعة العلوم الفلسفية" ص ٧٤ (المترجم).

(٣) "سلطة التاج تتضمن اللحظات "الثلاث للفكرة الشاملة" ككل وهى :

(أ) لحظة الكلية ، وهى لحظ الدستور والقوانين.

(ب) المشورة وهى اللحظ التى ترد الجزئى إلى الكلى.

(جـ) لحظة القرار النهائى بوصفه تعيناً للذات التى يعود إليها كل شىء آخر، وينبع منها كل شىء آخر من البداية حتى التحقق الفعلى "أصول فلسفة الحق؛ ص ٥٣٩ من ترجمتنا العربية (المترجم).

الألمانية). غير أن هيجل لا يستخـدم الكلمة بهذا المعنى. ويفضل عليها كلمة Augenblick (التي تعنى حرفياً : "طرفة عين") أو كلمة das Jetzt ("الآن").

(٢) "القوة المحركة"، "العامل الحـاسم"، "الظروف الجوهرية". واللحظة بهذا المعنى اسم محايد فى اللغة الألمانية. ويستخدم هيجل كلمة اللحظة المشتقة من هذا المعنى.

عندما ذهب هيـجل فى كتابه "علم المـنطق" إلى أن الوجود والعدم همـا لحظتان فى الوجود المتعين، فقـد ربط استخدامه للحظة بالرافعة: "فى حالـة الرافعة، والوزن والمسافة من نقطة معينة، فـأنها تسمى لحظاتها الآلية نظراً لتـوحدها مع نتيجتهـا ـ رغم القول بأنها تكون فى حالات أخرى مختلفة أتَّم الإختلاف، طـالما أن أحداها كالوزن مثلاً يكون واقعياً فى حين يكون الآخر تعيناً مكـانياً محضاً إذ يكون الخط مثالياً". (قـارن : الموسوعة الجزء الثانى فـقرات ٢٦١ و ٢٦٥ ـ إضافـة) فاللحظة هى مـا يكون "مرفـوعا" أو "مثـاليا". والكلية، والجزئية، والفردية هى لحظات فى كل واحد أو شـمول. غير أن اللحظة ـ بصفة عامـة أكثـر ـ هى سمة أو جـانب جوهرى من كل نتـصوره على أنه نسـق ساكن، وطور جوهرى فى كل نتصوره على أنه مـسار جدلى أو حركة جدلية.



الكلمة الألمانية Wollen تعنى "يرغب، يريد، يقصد، يصمم على" ...الخ. ولقد أدت هذه الكلمة إلى ظهور كلمة الإرادة Wille التى ارتبطت فى أصلها اللغوى مع كلمات Wahl "اختيار" و"يختار". وهناك فعل ـ أصبح الآن قديماً ـ هو kiesen يراجع ـ يفحص ـ يختار (بعد المراجعة) أدى إلى ظهور كلمة Kür (أى الاختيار). ولا ترد هذه الكلمة الآن إلا بمعنى تمرينات اختيارية أو حرة (فى الرياضة) وهذا اختصار لكلمة Kürubung أى "التمرين الاختيارى" وترتبط كلمة will بكلمة kür لتعطينا كلمة willkür التى تعنى أصلاً: "القرار أو تصميم الإرادة".

ثم تطورت إلى معنى مرزول "النزوة أو الهوى، ان يفعل المرء ما يشاء دون اعتبار للآخرين" ثم أصبح ذلك هو معناها السائد فى الاستخدام الشائع فى نهاية القرن الثامن عشر. وهى الآن تعنى "التعسف" والصفة منها willkürlich تعنى "تعسفى، استبدادى، تحكمى". وإن كان سلبها يعنى "لا إرادى، تلقائى".

كانت كلمة Willkür (حرية الاختيار) فى الفلسفات السابقة على هيجل تعنى فى العادة معنى مرذولاً، ولا تتميز تميزاً واضحاً عن كلمة "الارادة". فالإرادة ترتبط، عادة، بالكلمة اللاتينية voluntas ويتصورها الناس على أنها تعنى القدرة على احداث نتائج طبقاً لأفكارنا وأغراضنا. وهى تتميز عن "الدافع" أو "الرغبة"، مادام المرء قد لايريد أن بفعل أو يحقق الدافع أو الرغبة فيما يفعله. وقد يفعل المرء فعلاً بغير دافع أو رغبة فى فعله. وقد استخدمها "شوتليوس Schottelius"(١) فى كتابه "الاخلاق" عام ١٦٦٩، ترجمة للكلمة اللاتينية vis electiva (أى "قوة الاختيار"). كما استخدمها فولف ترجمة للكملة اللاتينية arbitrium (حرية الاختيار)، وهى بذلك تصبح "الارادة" بمقدار ما تكون هى الاختيار بين بدائل.

لقد عزا كانط Willkür (وليس الارادة) إلى الحيوانات وقسّمها إلى نوعين (نقد العقل الخالص B562, A534) هما :-

(١) شوتليوس (جورج) مفكر ألماني (١٦١٢ ـ ١٦٧٦) ـ (المترجم).

(١) الاختيار الحيـوانى وهو لا يتأثر تأثراً مرضياً بالدوافع والرغبات الحسية وحدها، بل أيضاً بضرورتها المـرضية. فلا مندوحة للحيوان من أن يسلك بـناء على أقوى الرغبات السائدة ما لم يمنعه عائق خارجى عن أن يفعل ذلك.

(٢) الاختيـار الحر هو أيضاً اختيـار حسى من حيث أنه يتأثر تأثراً مـرضياً بالدوافع، لكن المرء ليس مرغمًا بالضرورة عليها؛ وفى استطاعته أن يسلك ضدها سواء بسبب سعادة طويلة الأجل (أعنى بسبب أفضل اشبـاع تام لرغباته المحتملة فى المستقبـل، واشباع رغباته الفعلية أيضاً) أو على أساس مبادئ عقلية مستقلة تماماً عن الرغبات والدوافع.

ومادام هذان النوعان من willkür (حرية الاختيار) حسيين Sinnlich، فقد ذهب كانط إلى أن هناك حرية اخـتيار غير حـسية لا تتأثر تمامـاً بالدوافع الحسية (كـالارادة الألهية أو المقدسة) أو أنهـا إذا تأثرت بها، فإنها تتجـاهلها لصالح المبادئ العقـلية. لكنه فى العادة، يشير إليـها بكلمة Wille (الإرادة) لا بكلمة willkür (حرية الاختيـار) وهو يحتفظ بحرية الاختيار ليجـعلها مرادفة للقدرة على الانتقاء أى الاختـيار لواحد من الدوافع السائدة، أو السيطرة عليها بأحد المصالح طويل الأجل.

والإرادة بهذا المعنى هى "ارادة تجـريبية" تعمل بـناء على مبادئ عقليـة، وتقوم على طبيعة المرء الحسية وتستهدف السعـادة التامة للمرء. وهى بهذا الشكل قريبة الشبه من حرية الاختيار بالمعنى الثـانى. والارادة الخالصة الحرة ـ على نحو مطلق ـ تخضع لـقوانين عقلية مستقلة عن رغبات المرء وسعادته.

ولقد استخدم "شلر" "الإرادة"، "وحرية الاختـيار" بنفس الطريقة. غير أن الاتجاه كان بارزاً لجعل حرية الاخـتيار تعنى "النزوة التعسفية"، "أن يفـعل المرء ما يشاء". وكان "شلر" ... مثل كـانط ـ يقدر "الحريـة الاخلاقيـة"، أى القدرة على تجاوز رغـبات المرء وظروفه الفزيقيـة، وأن يعمل على أنه موجود عاقل تماماً. لكن أزعجـه ـ أكثر من كانط ـ الشرخ الحاد بين العـقل والرغبة. وكان يأمل أن يقوم الفن والجـمال بتطوير لون من الحرية يتألف من طبائع حسية وعقلية متجانـسة ومتعاونة. وإذا ما استبعدنا الدور المخصص للفن وجدنا أن هذه النظرة قريبة الشبه بوجهة نظر هيجل عن الحرية.

ولقد وردت الشروح الرئيـسية لهيجل عن "الارادة" أو "حرية الاخـتيار". فى الجزء الثالث من الموسـوعة (فقرات ٤٧٣ ـ ٤٨٢). وفى فلسـفة الحق (لاسيمـا فقرات ٤ـ٢٨).

وهو يرى أن الارادة أساساً حـرة، لكنها تحتوى على أطوار ثلاثة رئيسية تتضمن كل منها طوراً مختلفاً من الحرية. الأطوار الثلاثة هى :

(١) الارادة الكليـة : وهى قدرتنا على التجرد من رغـباتنا، ودوافعنا ...الخ كلها، وعدم اشباع أى منها. وهذا النوع من الحرية سلبى تماماً، وهو لا يظهر فى صورة خالصة، إلا فى مشروعـات غير مقنعة مثل : الانتـحار، والتصوف الشرقى، والدمـار الذى مارسه عهـد الارهاب ابان الثورة الفرنسـية. إلا أن قدرة المرء علـى التجرد من رغـباته هو مكوِّن جوهرى فى الأنواع العليا من الحرية.

(٢) الارادة الجزئية : التى تتأمل رغباتها ودوافعها لترى أيها سوف تفضل لكى تحدد نفسا فى مجرى جزئى معين من الفعل. وطالما أنهـا تستطيع أن تتجرد من جميع رغباتها، فهى ليست مقـيدة ـ كالحيوان ـ أن تسلك بناء على واحدة منهـا، حتى ولو كانت أقواها، ومن ثم فهى حرة فى عملية الانتقاء والاختـيار بينها. وتلك هى حرية الارادة فى الاختيار وهى الارادة "الطبيعية" و"المباشرة"، وهى ـ فيـما يرى هيجل، ما يقصدونه عادة "بحرية الارادة"، لكنها ليست مقنعة :

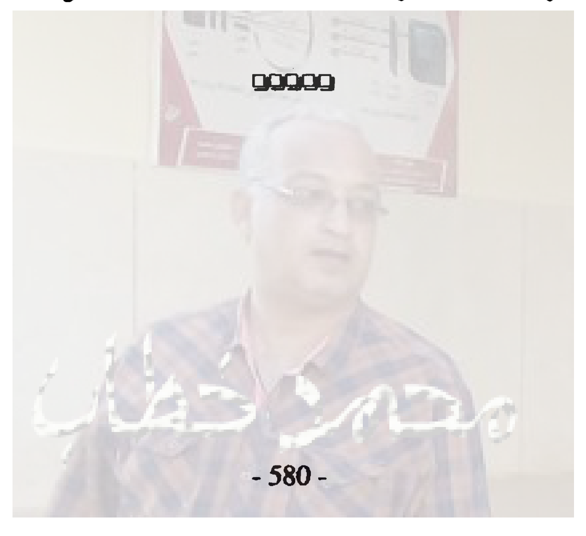
(أ) لأن الارادة تعتمد فى مضمونها على سلسلة من الخيارات المعطاة لها ـ فأنا حر فى اختيار أى الرغبات تتحقق ـ لكنى لا أختار ما عندى من رغبات.

(ب) لا واحد من هذه الخيارات يتناسب مع موضوع الإرادة طالما أنه : على حين أن الارادة الكلية، فـإن كل موضوع من مـوضوعاتهـا الممكنة هو جزئى فـحسـب: وإذا أبقت الارادة على أى منها كمضـمون لها، فإنها لن تحقق فكرتها الشـاملة (ولوجهة نظر هيجل عن الحقيقة دور هنا : "فالواقع" أو الموضوع الحـقيقى، هو حر حقاً : ومن ثم فلا بد أن تتلاءم الارادة مع الفكرة الشاملة للارادة أو تصورها). وحتى لو استهدفت الارادة ـ لا إلى اشباع الرغبة السائدة ـ وإنما إلى سعادتها طويلة الأجل، فـإن مضمون السعادة سوف يعتمد على مضمون الرغبات الجزئية المعطى ببساطة.

(٣) الارادة الفـردية : وهى تتـغلب على هذه المشكلات بأن تريد نفسـها، أو تريـد الحرية بما هى كذلك. ومن ثم تخلق موضوعاً من مصادرها الخاصة يكون مثلها كلياً. وهو يتصور الإرادة الفردية على أنـها تؤلف بين الارادتين الكلية والجزئية. وتسـتعيد الكلية من الجزئية. ومـادامت الارادة قد أصبحت الآن هى نفـسـها موضـوعاً لذاتها، فقـد أصبحت تحتوى على نفسها منذ أصبحت حرة تماماً (وأيضا لامتناهية).

ما يعنيه هيجل "بالارادة التى تريد نفسها" ليس هو ـ كما هى الحال فى الأخلاق عند كانط ـ الارادة التى تضع قواعد لسلوكها بوسائل عقلية خالصة ـ وانما هى الارادة ـ مثل الأنا المفكر ـ (التى لا تتميز عنه تمايزاً حاداً) العقلية بطريقة جوهرية. والمقابل المناسب لهذه العقلانية إنما يوجد ـ لا فى الدوافع الخام التى تظهر وتختفى كما تشاء، بلا أى خطة عقلية، وإنما هى بنية الحياة الاخلاقية التى تجسد فيما يرى هيجل، نسق العقلانية الذى يشكل محور الأنا. وتتغلب مؤسسات الحياة الأخلاقية على التصدع القائم بين العقل والرغبة الذى سلَّم به كانط. فالدوافع الخام تتحول إلى حقوق وواجبات تلحق بالأدوار الاجتماعية وبهذا الشكل تنغمس فى العقلانية. فتتجه الدوافع الجنسية نحو قناة الزواج، ويُشبع الجوع عن طريق الوجبات العضوية المنتظمة... الخ، ونحن نتحرر من دوافعنا لا باحتقارها، وإنما عن طريق اشباعها فى صورة متحضرة. ونحن فى هذه الحالة لا نحقق نزواتنا الضيقة المحدودة، وإنما نعمل على المحافظة على الكل الأوسع وهو الدولة ومؤسساتها الفرعية. وهكذا لا يعزف كل منا لحنه الخاص، بل يقوم بدوره فى الأوركسترا.

وهكذا تشكل الإرادة وحريتها - جسراً بين المجتمع والفرد، فالارادة هى التصور (أو الفكرة الشاملة) للحق التى تشكل جنباً إلى جنب مع "واقع" الحق ـ فكرة الحق. والأقسام الرئيسية الثلاثة فى "فلسفة الحق" (وهى الحق المجرد للملكية، والشخص، وأخلاق الضمير، والحياة الاخلاقية) تتناظر ثلاثة أطوار للارادة وهى مراحل للتحقق الفعلى للإرادة الحرة. ترتبط حرية الارادة، والحرية الاجتماعية والسياسية، بهذا الشكل ارتباطاً عميقاً.



- مراجع -

أولاً : ترجمات كتب هيجل ..

(معظم الترجمات تحتوى على مقدمات مفيدة)

Hegel : Selections, edited by M.J. Inwood (London and New York: Mcmillan, 1989) contains excerpts from a wide range of Hegel's works.

Three Essays, 1793-1795, translated by P.Fuss and J. Dobbins (South Bend, IN: Notre Dame University Press, 1984). This contains the "Tübingen Essay" on relivion, the Bern fragments and the 'Lige of Jesus".

Early Theological Writings, translated by T.M. knox (Universty of Chicago Press, 1948).

The difference Between Fichte's and Schelling's System of Philosophy, translated bu H.S. harris and W. Cerf (Albany: State university of New York Press, 1977). This was Hegel's first book, published in 1801. is is also translated by j.P. Subrber, as *Difference between the Fichatean and Schellingian Systems of philosophy* (Atascadero, CA: Ridgeview Press, 1978).

Between Kant and Hegel : Texts in the Development of Post-Kantian Idealism, by G. di Giovanni and H. S. Harris (Albany: State University of New York Press, 1085), translateds many of Hegel's pieces in *CJP*, including the 'Relation of Scepticism to Philosophy". It also translates excerpts from other philosophers of the time: Beck, maimon, Schulze, Reinhold, Fichte and Schelling.

Faith and knowledge, translated by W. Cerf and HS. Harris (Albany: state University of New York Press, 1977).

Natural Law, translated by T.M. Knox, with an introdction by H.B, Acton (Philadelphia : University of pennsylvania Press, 1977).

System of Ethical life and First Philosophy of Spirit, translated by H.S. Harris and T.M. Knox (Albany: State University of New York Press, 1979). This is a translation of two manuscripts. The *System der sittlichkeit* (the title was given to it by Rosenkranz in 1844) is closely connected in subject-matter with *NL* and was probably written in 1802-3. The *First Philosophy of spirit* is usually assigned to 1803-4. Both manuscripts shed light on the development of Hegel's thought on RIGHT and OBJECTIVE SPIRIT.

Hegel still uses much Schellingian vocabulary (e.g. *Potenz,* 'power, potency') that he later ababdoned, to express fairly non-Schellingian thoughts.

The Jena System, 1804-5 : Logic and metaphysics, translated by J. Burbidge and G. di Giovanni (Montreal/Kingston: McGill-Queen's University Press, 1986). This a partial translation (excluding the section on philosophy of nature0 of later manuscript from the Jena period. The assignment of logic and metaphysics to different sections is a distinctive feature of this work. later, metaphysics is assimilated to logic, and the material here dealt with in the metaphysics section is consigned in part to Logic, in part to the philosophy of spirit.

Hegel and the Human Spirit: A Translation of the Jena lectures of the Philosophy of Spirit (1805-6) with Commentary, by L. Rauch (Detroit: Wayne State University Press, excuding the section on the philosophy of nature. Like the other Jena manuscripts it sheds valuable light on the development of Hegel's thought.

Hegel's Political Writings, translated by T.M. Knox, with an introduction by Z.A. Pelczynski (Oxford: Clarenon, 1964). This contains most of hegel's politival essays from 1798 to 1831.

PS is translated in full by J.B. Baillie as *Phenomenology of Mind* (2nd edn, London: allen & Unwin, 1931) and by A.V. Miller as *Phenomenology of Spirit* (Oxford: Clarendon, 1977). Other translations of parts of *PS* appear in *Hegel: Preface and Introduction to the Phenomenology of Mind,* translated by L.S. Stepelecich (Nwe York and London: Macmillan, 1990) and in *Hegel: Selections* above, which contains translations of the Preface, by W. Kaufmann, and of the Introduction, etc., by J. L. H. Thomas.

Philosophical Propaedeutic, translated by A.V. Miller, with an introduction by M. George and A. Vincent (Oxford: Basil Blackwell, 1986). The is a translation of Hegel's Notes fto his Lectures to Schoolbouys from 1808 to 1811.

The *Scince of Logic* is translated in full by W. J. Johnston and L. G. Struthers (London: Allen & Unwin, 1929) and by A.V. Miller (London: Allen & Unwin, 1929). The 'Subjective Logic' is translated by H. S. Macran in *Hegel's Doctrine of Formal logic* (Oxford: Clarendon, 1912) and *Hegel's Logic and Idea* (Oxfort: Vlarendon, 1929).

The *Philosophy of Right* is translated in full by S.W. Dyde (London: Bell, 1896) and (superbly) by T.M. Knox (Oxford: Clarendon, 1942).

The 1830 edition of Enc. I. along with the posthumous Additions, is translated by W. Wallace as The Logic of Hegel (Oxford: Clarendon, 1873,

1892). it is reprinted, with an introduction by J.N. Findlay, as Hegel's Logic (Oxford: Clarendon, 1975).

The 1830 edition of Enc. II, with the Additions, is translated as the Philosophy of Nature by M. J. Petry (London: Allen & Unwin, 1970) and by A. V. Miller (Oxford: Clarendon, 1970).

The 1830 edition of Enc. III, with the Additions, is translated in full, as the Philosophy of Mind, by W. Wallace (Oxford: Clarendon, 1894) and A.V. miller (Oxford: Clarendon, 1971), and in Part by M.J. Petry, as the Philosophy of Subjective Spirti (Dordrecht: Reidel, 1078) and The Berlin Phenomenology (Dordrecht: Reidel, 1981).

LPH is translated in full by J. Sibree as Lectures on the Philosophy of History (London: Bohn, 1858, but frequently reprinted). The Introduction to LPH is translated by R. S. Hartman as Reason in History (Indianapolis and New York: Bobbs-Merrill, 1953), by H.B. Nisbet as Lectures on the Philosophy of World History: Introduction: Reason in History, with an introduction by D. Forbes (Cambridge Universityn Press, 1975), and by L. Rauch as Introduction to the Philosophy of History (Indianapolis: Hackett, 1988). Sibree, Harmand and Rauch translate karl Hegel's 1840 edition. Nisbet translates the Lasson edition of 1917-20, which attempts to distnguish between material from different lecture courses, amd between manuscripts in Hegel's own hand and those written by his pupils.

LA is translated in full by F. P. B. osmaston as The Philosophy of Fine Art (London: Bell, 1920) and by T.M. Knox as Hegel's Aesthetics: Lectures on Fine Art (Oxford: Clarendon, 1975). The Introduction to LA is published separtately as Hegel's Introduction to Aesthetics, translated by T. M. Knox, with an introduction by c. Karelis (Oxford: Clarendon, 1979). The Introduction to LA was also translated tory Lectures on Aesthetics, translated by B. Bosanquet, with Introduction and Commentary by M. J. Inwood. (Harmondsworth: Penguin. 1993).

LPR is translated, together with LPEG, by E. B. Speirs and J.B. Sanderson as Philosophy of Religion (London: Kegan Paul, 1895). P. C. Hodgson has attempted to distinguish material from different courses, which varied considerably. The results of this attempt are:

Christian Religion, translated by P.C. hodgson (Missoula, MT : Scholars, 1979).

Lectures on the Philosophy of Religion : Vol. I Introduction and the Concept of Religion (Berkeley: University of California Press, 1984); Vol. II Determinate Religion (Berkeley: University of California Press, 1987); Vol. III The Consummate Teligion Berkeley: university of California Press, 1985). Translated by P.C. hodgson, R.F. Brown and J. M. Stewart.

Lectures on the Philosophy of Religion: One Volume Edition: The Lectures of 1827, edited by P.C. Hodgson (Berkeley: University of California Press, 1988).

LHP is translated in full as Lectures on the History of Philosophy, by E. S. Haldane and F. Simson (London: Kegan Paul, 1892). The Introduction is translated by Q. Lauer in Hegel's Idea of Philosophy (New York: Fordham University Press, 1971) and by T.M. Knox and A. V. Miller as Introduction to the Lectures on the History of Philosophy (Oxford: Clarendon, 1985).

Hegel: The Letters, translated by C. Burler and C. Seiler (Bloomington: Indiana Unversity Press, 1984). This translates all of Hegel's surviving letters. It often summarizes, with excerpts, letters to Hegel - to which his own letters are often replies-but (unfortunately) does not translate them in full. It contains a wealth ot biographical and bibliographical material.

ثانياً : ترجمات لمؤلفات بعض الفلاسفة الآخرين

لقد حاولتُ فى هذا المعجم أن أهتم بالفلاسفة الذين أثروا فى مفردات هيجل وتصوراته. وسوف أسوق فيما يلى قائمة لبعض الترجمات لكتب هؤلاء الفلاسفة التى ربما كانت غير مألوفة للقارئ الإنجليزى لكنها سهلة نسبياً.

J. G. FICHTE

Attempt at a critique of all Revelation, translated by G. Green (Cambridge University Press, 1978). This was Fichte's first book. It won him fame, since, on its first publication in 1792, Fichte's name was omitted from the title-page and it was widely assumed to be the work of kant.

Most of Fichte's shorter early works appear in Early Philosophical Writings, translated by D. breazeale (Ithaca, NY and London: Cornell University Press, 1988).

Science of Knowledge (Wissenschaftslehre), translated by P. Heath and J. Lachs (New York: Appleton-Century-Crofts, 1970).

The Science of Rights, translated by A. E. kroeger (London: Trübner, 1889).

The Vovation of Man, translated W. Smith and R. M. Chisholm (Indianapolis and New York; Bobbs-Merrill, 1956).

Addresses to the German Nation, translated by R. F. Jones, G. H. Turnbull and G. A. Kelly (New York and Evanston : harper & Row, 1968).

J. G. HERDER

Herder on Social and Political Culture, translated by F. M. Barnard

(Cambridge University Press, 1969), Contains a selection from Herder's voluminous writings on history, language, etc., including oL.

God: Some Conversations, translated by G. H. Burkhardt (Indianapolis: Bobbs- merrill, 1940), conveys the flavour of the nineteenth-century Spinoza revival.

F. HÖLDERLIN

Essays and Letters on Theory, translated by T. Pfau (Albany: State University of New York Press, 1988), contains most of Hölderlin's writings on philosophy and easthetics.

LESSING

Lessing's Theological Writings, translated by H. Chadwick (London: Black, 1956), contains EHR.

F. W. J. VON SCHELLING

The Unconditional in Human Knowledge: Four Early Essays (1794-176), translated by F. Marti (lewisburg: Bucknell University Press, 1980), contains four short pieces form Schelling's Fichtean Perod.

Ideas for a Philosophy of Nature (1797), translated by E.E. Harris and P. Heath, with an introduction by R. Stren (Cambridge University Press, 1988), was Schelling's firs publication on Naturphilosophie.

System of Transscendental Idealism (1800) translated by P. Heath, with in introduction by M. Vater (charlottesvill: University of Virginia Press, 1978).

Bruno or On the Natural and the Divine Principle of Things (1802), translated by M. Vater (Albany: State university of New York Press, 1984).

The Philosophy of Art, translated by D.W. Stott, with a forword by D. Simpson (Minneapolis; Universty of Minnesota Press, 1989). This contains Schelling's lectures of 1802-3 and 1804-5, which were published by his son in 1859.

On Universty Studies, translated by E. S. Morgan, with an introduction by N. Guterman (Athens: Ohio Univerdty Press, 1966), contains the *Lctures on the Method of Univerdity Studies* (1803).

Of Human Freedom, translated by J. Gutman (chicago: Open Court, 1936). This contains the *Philosophical Inquiries into Nature of Human Freedom* published in 1809. M. Heidegger. *Schelling's Treatise on the Essence of Human Freedom* (Athens: Ohio Universty Press, 1985), is a good commentary on the work, shedding light on Hegel as well as on Schelling.

The Ages of the World, translated by F. de W. Bolman (New York: AMS Press, 1967), was written (but not published) in 1811. It contains some of Schelling's thoughts on TIME.

F. SCHILLER

On the Aesthetic Education of Man in a Series of Letters, translated by E.M. Wilkinson and L.A. Willough by (Oxford: Clarendon, 1967), supplies both a text and a trnslation, together with an introduction and commentary. (I have frequently consulted its invaluable Glossary of Schiller's word-usage).

Naive and Sentimental Poetry and *On the Sublime*, translated by J. A. Elias (New York: Ungar. 1966), contains two seminal aesthetic essays by Schiller.

F. VON SCHLEGEL

Dialogue on Poetry and Literary Aphorisms, translated by B. Behler and R. Struc (University Park and London: Pennsylvania State University Press, 1968), contains many of Schlegel's fragments.

Friedrich Schegel's Lucinde and the Fragments, translated by P. Firchow (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1971), supplies a fuller collection of fragments, including many by A. W. Schlegel, Novalis and Scheiermacher.

German Aesthetic and Literary Criticsm : The Romantic Ironists and Goethe, edited by K. Wheeler (Cambridge University Press, 1984), Contains short pieces by Schlegels, Novalis, Tieck, Solger, Richter and Goethe.

C.F. WOLFF

FEW OF C. F. Wolff's numerous works are translated. The flavour of his writing is edequately represented by his *Preliminary Discourse on Philosophy in General* (1728), translated by R. J. Blackwell (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1963).

ثالثاً : مراجع عن هيجل ولغته

(١) تطور اللغة الألمانية الفلسفية.

E.A. Blackall, *The Development of German as a Literay Language, 1700-1775* Cambridge University Press, 1959), stops short of Hegel, but gives a superly lucid and learned account of the writers, including

philosophers, who helped to shape his linguitic inheritance.

R. Eucken, *Geschichte der philosophischen Terminologie im Umriss* (Leipzig: Veit, 1879), is one of the few general works on the history of philosophical terminology. It covers Greek and Latin terminology, as well as German. It is more useful on Hegel's predecessors than on Hegel himself.

J. Hoffmeister, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe* (2nd edn, Hamburg: Meiner, 1955), is an invaluable work by a renowned Hegel scholar.

W. T. Krug, *Allgemeines Handwörterbuch der philosophischen Wissenschagten nebst ihrer Literatur und Geschichte* (2nd edn, Leipzig: Brockhaus, 1832-8), supplies usuful information on the standard, non-Hegelian (especially Kantian) uses of words in this period, but is wholly unsympathetic to Hegel and his vocabulary.

(٢) استخدام هيجل للغة

معظم المراجع عن هيجل تقول شيئاً عن استخدامه للغة، وبعضها تضع قاموساً مفيداً. لكن هناك عدداً قليلاً نسبياً يحتوى على دراسة نسقية أكثر وضوحاً لهذا الموضوع منها :

A. Koyré, 'Note sur la langue et la terminologie hégéliennes', in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, CXII (1931), pp. 406-39, and in A. Koyré, *Études d'histoire et de la pensée philosophique* (2nd den, Pris: Gallimard, 1971), pp. 191-224. (This also contains 'Hegel à Iéna', pp. 147-89, in which Koyré attributes to Hegel a Heideggeran conception of TIME).

J. Royce, 'Hegel's terminology', *in Dictionary of Philosophy and psychology*, ed. J. M. baldwin (New York: Macmillan, 1990), vol. I, pp. 454-64, gives a systematic account of much of Hegel's logical terminology.

(٢) نظرة هيجل إلى اللغة

T. Bodammer, *Hegels Deutung der Sprache: Interpretatiomen zu Hegels Äusserungen über die Sprache* (Hamburg; Meiner, 1969), Is one of several German works on this theme. It conveniently summarizes previous works on the subject, covers the whole range of Hegel's works, and is admirably lucid. (Only an elementary knowledge of German is required to make use of it0.

D.J. Cook, *Language in the Philosophy of Hegel* (The Hague: Mouton, 1973) is the only work in English on the subject. Though briefer than Bodammer, it too covers the whole range of Hegel's works and is extremely useful.

J. Derrida, 'The pit and the pyramid: introduction to Hegel's semiology', in J. Derrida, *margins of Philosophy* (Brighton: Harvester Press, 1982), pp. 69-108, is an interesting critique of Hegel's account of LANGUAGE in *Enc.* III

رابعاً : مراجع عامة عن هيجل:

E. Caird, *Hegel* (Edinburgh and London: Blackwood, 1883) is a good biographical work.

J.M.E. McTaggart, *Studies in Hegelian Cosmology* (2nd edn, Cambridge University Press, 1918), is an exploration by a first-rate philosopher of Hegel's thought on a variety of social, political and religious themes.

W.T. Stace, *The Philosophy of Hegel: A Systematic Exposition* (London and New York: Macmillan, 1924), is a sober examination of the argument of *Enc.* I and *Enc.* III.

H.Marcuse, *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory* (2nd edn, London: Routledge & kegan Paul, 1955), is a classic marxist study of Hegel. Marcuse's earlier work, translated as *Hegel's Ontology and the Theory of Historicity* (Combridge, MA: MIT Press, 1987), is a heideggerian reading of Hegel.

J. N. Findlay, *Hegel: A Re-examination* (London: Allen & Unwin, 1958), is a classic work by an analytical philosopher.

F. Copleston, *Fichte to Hegel* (New York: Doubleday, 1965), is vol. VII, Part I, of Copleston's massively learned and superbly lucid *History of Philosophy*.

G. R. G. Mure, *The Philosophy of Hegel* (Oxford: Clarendon, 1965), is an insightful survey of the whole of Hegel's writings.

W. Kaufmann, *Hegel: Reinterpretation, Texts and Commentary* (New York: Doubleday, 1965), is extremenly useful both on Hegel's thought and on its background. it contains several excellent translations.

I. Soll, *An Introduction to Hegel's metaphysics* (University of Chicago Press, 1969), explores Hegel's relationship to Kant with exemplary brevity and lucidity.

A. C. MacIntyre (ed.) *Hegel: A Collection of Collection of Critical Essays* (New York: Doubleday, 1972), contains some important articles on Hegel.

C. Taylor, *Hegel* (Cambridge University Press, 1975), is a classc work, which provides detailed commentary on Hegel's main writings, a claer, if controversial, view of this thought and of his place in modem philosophy.

M. Rosen, *Hegel's Dialectic and its criticism* (Cambridge University Press,

1982), is rigotously critical, especially of hegel's 'Neoplatonism', and immensely stimulating.

M. J. Inwood, *Hegel* (London: Routledge & kegan Paul, 1983), attempts to combine criticism with sympathy. It stresses the systematic interoccennectedness and the ineradicable ambiguity of Hegel's thought.

P, Singer, *Hegel* (Oxford: Clarendon, 1983), is a lucid, compact account, expecially of Hegel's social and political thought.

R. Plant, *Hegel: An Introduction* (2nd edn, Oxford: Basil Blackwell, 1983), relates Hegel's policical thought to its intellectual background.

M.J. Inwood (ed.), *Hegel* (Oxford University Press, 1985), contains recent articles on the whole range of Hegel's thought.

T. Rockmore, *Hegel's* Circular Epistemology (Bloomington: Indiana University Press, 1986), explores one of Hegel's epistemological strategems, viz. his insistence that knowledge forms a circle, not a straight line.

D. Lamb (ed.), *Hegel and modern Philosophy* (London: Croom Helm, 1987), is a good collection, mainly, but not exclusively, on social and politival matters.

T. Pinkard, *Hegel's Dialectc" The Explanation of Possibility* (Philadelphia: Temple University Press, 1988), reads SL as an attempt to explain the possibility of our basic categories, and applies this interpretation to Hegel's ethical and political views.

R. Pippin, *Hegel's Idealism: The Satisfactions of Self-Consciousness* (Cambridge University Press, 1989), interprets Hegel as an idealist in the Kantian tradition.

R. Stern, *Hegel, Kant and the Structure of the Object* (London; Routledge & kegan Paul, 1990), argues that Hegel, especially in *SL* and *Enc.* II, tries to show that the unity of objects is immanent in them, and is not, as Kant believed, imposed by us on the 'sensory manifold'. it is a lucid, but closely argued book with implications for the whole of Hegel's thought.

F. C. Beiser (ed.), *The Cambridge Companion to Hegel* (Cambridge Univesity Press, 1993), contains useful essays and an extensive bibliography.

خامساً : الكتابات المبكرة لهيجل

G. Lukàcs, *The Young Hegel: Studies in the Relations Between Dialectics and Economics* (London: Merlin, 1975), is a controversial and illuminating work.

W. H. Walsh, *Metaphsics* (London: Hutchinson, 1963), ch. 9, reprinted in Inwood (ed.), Hegel, above, gives an excellent brief account of ETW.

H.S. Harris, *Hegel's Develoment: Toward the Sunlight* (Oxford: Clarendon, 1972) and *night Thoughts (Jena 1801-1806)* (Oxford: Clarendon, 1983), give a scholarly account of Hegel's intellectual development up to the composition of *PS.*

I. Dickey, *Hegel: Religion, Economics and the politics of Spirit, 1770-1807* (Cambridge University press, 1987), discusses Hegel's early writings against the background of his native Württemberg.

سادساً : ظاهريات الروح

A. Kojève, *Introduction to the Reading of Hegel* (New York: Basic Books, 1969) - an abridgement of the French original (1947) - is a classic study that has influenced many subsequent reading of Hegel. It displays the influence of both Marx and Heidegger.

J. Hyppolite, *Genesis and Structure of Hegel's 'Phenomenology of Spirit'* (Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1974) is a learned, thorough commentary.

R. Norman, *Hegel's Phenomenology: A Philosophical Introduction* (London: Sussex University Press, 1976), is an execllent, brief introduction to PS.

H. P. Kainz. *Hegel's phenomenology, Part 1: Analysis and Commentary* (University of Alabama Press, 1976) and *Part II : The Evolution of Ethical and Religious Consiousness to the Absolute standpoint* (Athens: Ohio University Press, 1983), is an illuminating commentary.

J.N. Shklar, *Freedom and Independence: A Study the Political Ideas of Hegel's "Phenomenology of Mind'* (Cambridge University Press, 1976), stresses Hegel's nostalgia for Greece.

J. Robinson, *Duty and Hypocrisy in Hegel's 'phenomenology of Mind'* (University of Toronto Press, 1977), is a close, analytical examination of one chapter (VI.C) of *PS.*

M. Westphal, *History and Truth in Hegel's Phenomenology* (New Jersey: Humanities Press, 1979), argues that, on Hegel's account, transcendental SUBJECTIVITY in the sense of Kant and Fichte presupposes a social history.

D. Lamb, *Language and Pereption in Hegel and Wittgenstein* (London: MacMillan, 1979), and *Hegel - From Foundation to system* (The Hague: martinus Nijhoff, 1980), both focus on *PS.*

C. V. Dudeck, *Hegel's Phenomenology of Mind; Analysis and Commentary* (Washington, DC: University Press of America, 1981), is clear and brief.

m. Westphal (ed.), *Method and Speculation in Hegel's Phenomenology* (New Jersey: Humanities Press, 1982), is an interesting collection of papers on *PS*.

R. C. Solomon, *In the Spirit of Hegel* (New York: Oxford University Press, 1983), is a clear, insightful account of *PS* and its background. It includes a discussion of *ETW* and a useful glossary.

J. C. Flay, *Hegel's Quest for Certainty* (Albany: State University of New York Press, 1984), is usful for its discussion of earlier literature on *PS*.

D. P. Verene, *Hegel's Recollection: A Study of Images in the 'Phenomenology of Spirit'* (Albany: State University of New York Press, 1985), interprets PS in terms of RECOLLECTION (*Erinnerung*).

E. Tugendhat, *Self-consviousness and Self-determintion* (1986), provides a clear, analytical account of the concepts of SELF-CONSCIOUSNESS and SELF-DETERMINATION in Fichte, Schelling, Hegel, Heidegger, etc.

L. Trilling, *Sincerity and Authenticity* (2nd edn, London: Oxford University Press, 1974), discusses Hegel's account of CULTURE and ALIENATION against its literary background.

J. H. Smith, *The spirit and its Letter : Trances of Rhetoric in Hegel's Philosophy of Bildung* (Ithaca, NY and London: Cornell University Press, 1988), examines the concept of CULTURE, which is crucial in *PS*, as well in Hegel's other writings.

M. N. Forster, *Hegel's Idea of a Phenomenology of Spirit* (Cambridge, M.A.: Harvard University Press) gives an excllent analytical account of the aims of PS.

سابعاً : المنطق :

J. M. E. McTaggart, *Studies in the Hegelian Dialectic* (Cambridge University Press, 1896) and *A Commentary on Hegel's Logic* (Cambridge University Press, 1910) combine good philosophy with illuminating, if occasionally eccentric, interpretation.

G. R. G. Mure, *A Study of Hegel's Logic* (Oxford: Clarendon, 1950), is a reliable commentary, mainly on *Enc*. 1

M. Clark, *Logic and System: A Study of the Transition from 'Vorstellung' to thought in the Philosophy of Hegel* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1971), is a useful book on an important topic.

W. E. Steinkraus and K. L. Schmitz (eds), *Art and Logic in Hegel's Philosophy* (New Jersey: Humanities Press, 1980), contains illuminating essays and a full bibliography.

E. E. Harris, *An interpretation of the Logic of Hegel* (lanham: University Press of America, 1983), is a useful commentary.

ثامناً : فلسفة الطبيعة

M. J. Petry's translation of Enc. II (*Philosophy of Nature*, London : Allen & Unwin, 1970) includes a valuable commentary.

R. S. Cohen and M. W. Wartofsky (eds), *Hegel and the Sciences* (Dordrecht: Reidel, 1983), is an excellent collection of articles.

R. P. Horstmann and M. J. Petry (eds), *Hegels Philosophie der Natur : Beziehungen zwischen empirischer und spekulaiver Naturerkenntnis* (Stuttgart: Klett-Cotta, 1986), includes some articles in English.

تاسعاً : فلسفة الروح الذاتي : الذهن والفعل

G. Von Wright, *Explanation and Understanding* (London: Routledge & Kegan Paul, 1971), applies the SL account of TELEOLOGY to the theory of action and practical reasoning.

R. J. Bernstein, *Praxis and Action* (London: Duckworth, 1972), examines Hegel's theory of action alongside other accounts.

M. Greene, *Hegel an the Soul : A Speculative Anthropology* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1972) is a useful exploration of the earlier part of *Enc.* III

C. Elder, *Appropriating Hegel* (Aberdeen University Pressm 1980), looks for a solutions to the mind-body problem in Hegel's Logic.

P.G. Stillman (ed.), *Hegel's Philosophy of Spirit* (Albany: State University of New York Press, 1987), is a collection of papers on various aspects of SPIRIT in Enc. III

W. A. de Vries, *Hegel's Theory of Mental Activity: An Introduction to Theoretical Spirit* (Ithaca, NY and London: Cornell University Press, 1988), stresses Hegel's debt to Aristotle.

عاشراً : فلسفة الروح الموضوعي : الأخلاق والسياسة.

H. A.. Reyburn, *The Ethical Theory of Hegel: A Study of the Philosophy of Right* (Oxford: Clarendon, 1921), is a good introductory study.

M. B. Foster, *The Political Philosophies of plato and Hegel* (Oxford: Clarendon, 1935), is an illuminating work.

J. Plamenatz, *Man and Society* (London: Longman, 1963), vol. II, pp. 129-268, analytically examines Hegel's political and historical thought.

G. A. Kelly, *Idealism, Politics and History: Sources of Hegelian Thought* (Cambridge University Press, 1969), gives a good account of the

background to Hegel's thought.

W. H. Walsh, *Hegelian Ethics* (London: Macmillan, 1969), Examines Hegel's ethical views in telation to Kant's.

S. Avineri, *Hegel's Theory of the Modern State* (Cambridge University Press, 1972), is a classic work on the subject.

B. Cullen, *Hegel's Social and Political Thought* (Dublin: Gill and macmillan, 1979), is a useful book.

C. Taylor, *Hegel and modern Society* (Cambridge University Press, 1979), is an abridgement of Taylor's major work on Hegel.

M. Riedel, *Between Tradition and Revolution: The Hegelion Transformation of Political Philosophy* (Cambridge University Press, 1984), is extremely useful on the background to Hegel's thought.

Z.A. Pelcznski has edited two valuable collections. *Hegel's Political Philosophy* (Cambridge University Press, 1971) covers the whole of Hegel's ethical, political and historical thought, while *The State and Civil Society* (Cambridge University Press, 1984) focuses on the STATE and CIVIL SOCIETY.

D. P. Verene (ed.), *Hegel's Social and Political Thought: The Philosophy of Objective spirit* (brighton: Harvester Press, 1980), is a good collection.

L. S. Stepelevich and D. Lamb (eds), *Hegel's Philosophy of Action* (New Jersey: Humanities Press, q983(, covers the whole of Hegel's ethical and social thouht.

A. W. Wood, *Hegel's Ethical Thought* (Cambridge University Press, 1990), is a through, analytical treatment of Hegel's ethical theory and covers the whole range of his ethical and political thought. It is extremely useful on the background to Hegel.

K. Marx's detailed and pungent commentary on the later sections of *PR* is translated as *Critique of Hegel's 'Philosophy of Right'* (Cambridge University Press 1970).

حادى عشر : فلسفة التاريخ

W. H. Walsh, *An Introduction to the Philosophy of History* (3rd edn, London: Hutchinson, 1967), ch. VII, is an excellent introduction of Hegel's view of history.

B. T. Wilkins, *Hegel's Philosophy of History* (Ithaca, NY: Cornel University Press, 1974), makes judicious use of SL to illuminate the philosophy of history.

G. D. O'Brien, *Hegel on Reason and History* (University of Chicago Press, 1975), argues that Hegel presents a history of 'historical consciousness',

rather than of historical events.

R. L. Perkins (ed.), *History and System: Hegel's Philosophy of History* (Albany: State University of New York Press, 1984), is a good collection of essays.

F. Nietzsche's early essay, translated as 'On the Uses and Disadvantages of History for Life', in his *Untimely Meditations* (Cambridge University Press, 1983), can be usefully compared with *LPH*.

ثانى عشر : فلسفة الفن

A. and H. Paolucci (eds), *Hegel on Tragedy* (New York; Doubleday, 1962) and H. Paolucci (ed.), *Hegel: On the Arts* (New York: Ungar, 1978), are useful collections of translations from Hegel, with informative introductions. The former also contains.

A. C. Bradley's 'Hegel's Theory of Tragedy', which first appeared in the *Hibbert Journal*, II (1903-4), but is still worth reading.

D. Simpson (ed.), *German Aesthetic and Literary Criticism: Kant, Fichte, Schelling, Schopenhouer, Hegel* (Cambridge University Press, 1984), contains excerpts from these philosophers, with a useful introduction and notes.

I. knox. *The Asthetic Theories of Kant, Hegel and schopenhouer* (New York: Columbia University Press, 1936), is a good introduction to the subject.

Two general histories of aesthetics, B, Bosanquet, *A History of Aesthetic* (2nd edn, London: Macmillan, 1904) and K. E. Gilbert and H. Kuhn, A History of Esthetics (2nd edn, London : Thames & Hudson, 1956), contain interesting chapters on Hegel, as well as on his predecessors.

J. Kaminsky, *Hegel on Art* (Albany: State University of New York Press, 1962), provides a useful account of Hegel's logic and of his relationship to Kant, as well as a good, critical survey of LA.

W. E. Steinkraus and K. L. Schmitz (eds), *Art and Logic in Hegel's Philosophy* (New Jersey: Humanities Press, 1980), contains interesting essays and an extensive bibliography.

S. Bungay, *Beauty and Truth : A Study of Hegel's Aesthetics* (Oxford: Clarendon, 1984), surveys *LA* in relation to the Logic.

W. Desmond, *Art and the Absolute: A Study of Hegel's Aesthetics* (Albany: State University of New York Press, 1986), does not survey LA, but relates Hegel's aesthetics to the rest of his system and stresses the aesthetic character of his whole philosophy. It compartes his views with those of Aquinas, Nietzsche, etc.

E.L. Fackenhiem, *The Religious Dimension in Hegel's Thought* (Bloomington: Indiana University Press, 1967), is a learned and interesting work.

D.E. Christensen (ed.) *Hegel and the Philosophy of Religion* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1970), is a good collection of papers.

B.M. G. Reardon, *Hegel's Philosophy of Religion* (London: Macmillan, 1977), is a good, brief survey of LPR.

Q. Lauer, *Hegel's Concept of God* (Albany: State University of New York Press, 1982), Considers the subject in relation to the Lovic. It endorses Hegel's claim to theological orthodxy.

W. Jaeschke, *Reason in Religion: The Foundations of Hegel's Philosophy of Religion* (Berkeley: University of California Press, 1990), is a thorough examination both of the background and of the development of Hegel's philosophy of religion. It explores the variations between the different lecture courses of LPR., and also the divergence of Hegel's followers into 'left', 'Right' and 'Centre".

رابع عشر : تاريخ الفلسفة :

(١) مراجع عامة :

W. H. Walsh, 'Hegel on the History of Philosophy', in *History and Theory*, Beiheft 5 (1965), is a sober account of Hegel's approach ton the history of philosophy.

J. O'Malley et al. (es), *Hegel and the History of Philosophy* (The Hague: Martinus Nijhoff, (1974), contains essays on Hegel's relationships with other philosophers from Plato on, and extensive bibliography.

(٢) الفلسفة القديمة:

J. G. Gray, *Hegel and Greek Thought* (2nd edn, New York: Harper & Row, 1969), is the only book in English on the subject.

G. R. G. Mure *An Introduction to Hegel* (Oxford: Clarendon, 1940), examines Hegel's relationship to Aristotle.

M. N. Forster, *Hegel and Scepticism* (Cambridge, M. A: Harvard University Press, 1989) is fully abreast of recent work on the Greek sceptics and explores Hegel's relationship to them.

(٣) الفلسفة الحديثة قبل هيجل :

No book has yet appeared in English on Hegel's relationship to Spionza, but two useful articles are:

F. Copleston, 'Pantheism in Spinoza and the German Idealists', in *Philosophy* (1946); and G. H. R. Parkinson, 'Hegel, Panthesim and Spinoza', in the *Journal of the History of Ideas* (1977).

L. P. Hinchman, *Hegel's Critique of the Enlightenment* (Gainesville : University Presses of Florida, 1984), is a useful book.

W. H. Walsh, *Reason and experience* (Oxford: Clarendon, 1947), is mainly about Kant, but explores Hegel's criticisms of him.

S. Priest (ed.), *Hegel's Critique of Kant* (Oxford: Clarendon, 1987), contains essays on Hegel's response to every aspect of Kant's thought.

J. Royce, *The Spirit of Modern Philosophy* (Boston and New York: Houghton Mifflin, 1892) and *Lectures on Modern Idealism* (Yale University Press, 1919) are useful guides on the route from Kant to Hegel.

(٤) الفلسفة الحديثة بعد هيجل :

L.S. Stepelevich (ed.), *The Young Hegelians: An Anthology* (Cambridge University Press, 1983) is a useful collection.

J. E. Toews, *Hegelianism: The Path toward Dialectical Humanism, 1805-1841* (Cambridge University Press, 1980), is a rich study of the Hegelian movement both before and after Hegel's death.

W. Desmond (ed.), *Hegel and his Critics : Philosophy in the Aftermath of Hegel* (Albany: State University of New York Press, 1989), is a good collection of essays on Hegel's relationship to later thinkers. (Especially noteworthy is G. L. kline, 'The Use and Abuse of Hegel by Nietzsche and Marx;, p.p. 1-34.)

K. Löwith, *From Hegel to Nietzsche* (New York: Holt, Rinehart & Winston, 1964) is a classic work by a distinguished German philosopher.

S. Crites, In *the Twilight of Christendom : Hegel vs. Kierkegaard on Faith and History* (Chambersburg: American Academy of Teligion, 1972), and shed some light on Hegel's relationship to his Danish opponent.

Marx's 1844 manuscripts, which discuss, e.g., ALIENATION, were first translated into English by M. Milligan as *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844* (Moscow: Foreign Languages Publishing House: 1959), and then by T. B. Bottomore in Karl Marx, *Early Writings* (London: Watts, 1963).

S. Houlgate, *Hegel, Nietzsche and the Criticism of Metophysics* (Cambridge University Press, 1086), argues that Hegel has potent replies to Nietzsche's criticisms of him.

Another of Hegel's opponents, Heidegger, wrote about him at some length in Hegel's *concept of Experience* (New York: Happer & Row, 1970) - Which considers the Introduction to PS. Hidegger's lectures on PS - which do not get beyond the chpter on SELF-CONCIOUSNESS - are translated as *Hegel's 'Phenomenology of Spirit'* (Bloomington: Indiana University Press, 1988).

J.-P. Sartre, *Beign and Nothingness* (New York: Philosophical Library, 1956) was influenced by Hegel - as well as by Heidegger - and ofren illuminates his thought. As does J.-P. Sartre, *Baudelaire* (New York: New Directions, 1950).

In *Being and Time* (Oxford: Basil Blackwell, 1962), Heidegger criticizes Hegel's account of time in Enc. II and the Jena lectures, arguing that it is fundamenrally the same as the account originated by Aristotle. 9Heideggerian interpreters of Hegel, e.g. Kojeve and Koyré, often - and wrongly - attempt to find Heidegger's own future-directed concept of time in Hegel.) *'Ousia and Grammè: Noe on a Note from Beign and Time'*, in J. Derrida, *Margins of Philosophy* (Brighton: Harvester Press, 1982), finds more diversity in Aristotle's and later accounts of time, including Hegel's, than Heidegger allows, (On Aristotole, see M. J. Inwood, 'Aristotle on the Reality of Time', in R. L. Judson (ed.), *Aristotle's physics: A Collection of Essays* (Oxford: Clarendon, 1991).

A. Kojève's lectures on Hegel (*Introduction to the Reading of Hegel*, New York: Basic Books, 1969) provoked a piece by G. Bataille, translated as 'Hegel, Death and Sacrifice' in A. Stoekl (ed.), *On Bataille*, Yale French Studies no. 78 (1990), pp. 9-28. This in turn provoked 'From Restricted to General Economy: A Hegelianism Without Teserve', in J. Derrida, *Writing and Difference* (London: Routledge & Kegan paul, 1978), pp. 251-77.




محمد خطاب

قائمة بالمصطلحات مرتبة وفقاً للأبجدية العربية *

* بالمصطلحات أسقطنا الف لام التعريف من المصطلح بحيث تجد "المطلق" مثلا، وكذلك "الماهية" في حرم الميم، والجدل في حرف الجيم ... وهكذا (المترجم).

- د -

- ذ -

- ز -

- س -

- ش -

- ص -

- ض -

- ط -

- ظ -

- و -

- هـ -

- ى -



الفهـــرس



مؤلفات الأستاذ الدكتور:

"إمام عبد الفتاح إمام"

أولا: التأليف:

١ ـ "المنهج الجدلى عند هيجل" طبعة أولى دار المعارف بمصر عام ١٩٦٩ ـ طبعة ثانية وثالثة دار التنوير ببيروت ١٩٩٣ (العدد الثانى من المكتبة الهيجلية) طبعة خامسة مكتبة مدبولى عام ١٩٩٦.

٢ ـ "مدخل إلى الفلسفة" طبعة أولى دار الثقافة بالقاهرة عام ١٩٧٢ ـ طبعة خامسة ١٩٨٢ ـ طبعة سادسة مؤسسة دار الكتب بالكويت عام ١٩٩٣.

٣ ـ "كيركجور: رائد الوجودية" المجلد الأول (حياته وأعماله) طبعة أولى دار الثقافة ١٩٨٢ ـ طبعة ثانية دار التنوير بيروت ١٩٨٢ (العدد الثانى من سلسلة الفكر المعاصر).

٤ ـ "دراسات هيجلية" طبعة أولى دار الثقافة للنشر والتوزيع عام ١٩٨٤ ـ طبعة ثانية دار التنوير بيروت عام ١٩٩٣ (سلسلة المكتبة الهيجلية).

٥ ـ "توماس هوبز : فيلسوف العقلانية" طبعة أولى دار الثقافة للنشر والتوزيع عام ١٩٨٤ ـ طبعة ثانية دار التنوير بيروت عام ١٩٨٥ ـ طبعة ثالثة عام ١٩٩٣.

٦ ـ "تطور الجدل بعد هيجل" المجلد الأول " جدل الفكر" دار التنوير عام ١٩٨٥ ـ طبعة ثانية عام ١٩٩٣ (العدد ٨ من سلسلة المكتبة الهيجلية) ـ طبعة ثالثة مكتبة مدبولى عام ١٩٩٦.

٧ ـ "تطور الجدل بعد هيجل" المجلد الثانى "جدل الطبيعة " دار التنوير بيروت عام ١٩٨٥ ـ طبعة ثانية عام ١٩٩٣ (العدد ٩ من سلسلة المكتبة الهيجلية) ـ طبعة ثالثة مكتبة مدبولى ١٩٩٦.

٨ ـ "تطور الجدل بعد هيجل" المجلد الثانى "جدل الطبيعة " دار التنوير بيروت عام ١٩٨٥ ـ

طبعة ثانية عام ١٩٩٣ (العدد ١٠ من سلسلة المكتبة الهيجلية) ـ طبعة ثالثة مكتبة مدبولى ١٩٩٦.

٩ ـ "دراسات فى الفلسفة السياسية عند هيجل" طبعة أولى دار الثقافة بالقاهرة ـ طبعة ثانية دار التنوير بيروت عام ١٩٩٣ . مكتبة مدبولى عام ١٩٩٦.

١٠ ـ "كيركجور : رائد الوجودية" المجلد الثانى "فلسفته" طبعة أولى دار الثقافة بالقاهرة عام ١٩٨٦ ـ طبعة ثانية دار التنوير بيروت عام ١٩٩٣.

١١ ـ "أفلاطون .. والمرأة" طبعة أولى حوليات كلية الآداب جامعة الكويت عام ١٩٩٢ ـ طبعة ثانية مكتبة مدبولى ١٩٩٦ (سلسلة الفيلسوف والمرأة).

١٢ ـ "رحلة فى فكر زكى نجيب محمود" مكتبة مدبولى ١٩٩٨.

١٣ ـ "الطاغية : دراسة فلسفية لصور من الاستبداد السياسى" سلسلة عالم المعرفة فبراير عام ١٩٩٤. طبعة ثالثة مكتبة مدبولى عام ١٩٩٦.

١٤ ـ "معجم ديانات وأساطير العالم" (أربع مجلدات) مكتبة مدبولى بالقاهرة.

١٥ ـ " مدخل إلى الميتافيزيقا" مكتبة مدبولى عام ١٩٩٩.

١٦ ـ "توماس هوبز : فيلسوف العقلانية" مكتبة مدبولى عام ١٩٩٩.

ثانياً: بحوث ودراسات:

١ ـ "المقولات بين أرسطو وكانط وهيجل" .. دراسة بحوليات كلية التربية بجامعة الفتح بليبيا عام ١٩٧٦.

٢ ـ "مفهوم التهكم عند كيركجور" دراسة بحوليات كلية الآداب ـ جامعة الكويت عدد رقم ١٩ عام ١٩٨٣.

٣ ـ "الهيجلية" .. دراسة للموسوعة الفلسفية (المجلد الثانى) معهد الإنماء العربى بيروت.

٤ ـ "الهيجلية الجديدة" .. دراسة للموسوعة الفلسفية (المجلد الثانى) معهد الإنماء العربى بيروت.

٥ ـ "الفلسفة الثنائية عند زكى نجيب محمود" عالم الفكر بالكويت (مجلد عشرون) العدد الرابع يناير عام ١٩٩٠.

٦ ـ "مسيرة الديمقراطية : رؤية فلسفية" مجلة عالم الفكر بالكويت يناير عام ١٩٩٤.

٧ ـ "هيباشيا: فيلسوفة الإسكندرية" مجلة عالم الفكر بالكويت.

٨ ـ "زكى نجيب محمود فى جامعة الكويت" مجلة عالم الفكر بالكويت، يناير عام ١٩٩٩.

ثالثا: الترجمة:

١ ـ "الجبر الذاتى" رسالة كتبها بالإنجليزية الدكتور زكى نجيب محمود ـ الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر عام ١٩٧٢ ـ مكتبة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٩٨.

٢ ـ "العقل فى التاريخ" طبعة أولى دار الثقافة بالقاهرة عام ١٩٧٣ ـ طبعة ثانية دار التنوير بيروت عام ١٩٨٠ ـ وطبعة رابعة ١٩٩٣ (العدد الأول فى سلسلة المكتبة الهيجلية) طبعة ثالثة مكتبة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٩٩.

٣ ـ "روح الفلسفة المسيحية فى العصر الوسيط" اتين جلسون ـ دار الثقافة عام ١٩٧٢ ـ طبعة ثالثة مكتبة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٩٦.

٤ ـ "فلسفة هيجل" تأليف ولتر ستيس المجلد الأول "المنطق وفلسفة الطبيعة" دار التنوير عام ١٩٨٣ ـ وطبعة رابعة مكتبة مدبولى عام ١٩٩٦ (العدد الثالث من المكتبة الهيجلية).

٥ ـ "فلسفة هيجل" تأليف ولتر ستيس المجلد الثانى "فلسفة الروح" الطبعة الثالثة عام ١٩٨٣ ـ والرابعة عام ١٩٩٣ (العدد الرابع من المكتبة الهيجلية).

٦ ـ أصول فلسفة الحق" لهيجل المجلد الأول طبعة أولى دار الثقافة عام ١٩٨١ ـ طبعة ثانية دار التنوير بيروت عام ١٩٨٣ ـ طبعة رابعة مكتبة مدبولى عام ١٩٩٦ (العدد الخامس من المكتبة الهيجلية).

٧ ـ "موسوعة العلوم الفلسفية لهيجل" طبعة أولى عام ١٩٨٣ دار التنوير بيروت ـ طبعة ثانية عام ١٩٩٣ (العدد الثالث من سلسلة المكتبة الهيجلية) ـ مكتبة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٩٦.

٨ ـ "العالم الشرقى" المجلد الثانى من محاضرات فى فلسفة التاريخ لهيجل (العدد التاسع من سلسلة المكتبة الهيجلية) طبعة أولى عام ١٩٨٥ ـ طبعة ثانية عام ١٩٩٣ ـ مكتبة مدبولى عام ١٩٩٩.

٩ ـ "الوجودية" تأليف جون ماكورى سلسلة عالم المعرفة بالكويت عدد ٥٨ أكتوبر عام ١٩٨٢ ـ طبعة ثانية دار الثقافة بالقاهرة عام ١٩٨٧.

١٠ ـ "أصول فلسفة الحق لهيجل" المجلد الثانى دار التنوير بيروت عام ١٩٩٣ (سلسلة المكتبة الهيجلية) مكتبة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٩٦.

١١ ـ "هيجل .. والديمقراطية" تأليف ميشيل متياس ـ دار الحداثة بيروت عام ١٩٩٠ ـ مكتبة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٩٦.

١٢ ـ "المعتقدات الدينية بين الشعوب" تأليف جوفرى بارندر ـ سلسلة عالم المعرفة بالكويت عدد ١٧٣ مايو ١٩٩٣ ـ مكتبة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٩٦.

١٣ ـ "الدين والعقل الحديث" تأليف و. ستيس ـ مكتبة مدبولى عام ١٩٩٨.

١٤ ـ "التصوف .. والفلسفة" تأليف و. ستيس ـ مكتبة مدبولى عام ١٩٩٨.

١٥ ـ "جون ستيوارت مل" أسس الليبرالية السياسية (بالاشتراك) مكتبة مدبولى عام ١٩٩٦.

رابعًا: مراجعة:

١ ـ "الموت فى الفكر الغربى" تأليف جاك شورون ـ ترجمة كامل يوسف حسين (سلسلة عالم المعرفة بالكويت عدد ٧٦ أبريل عام ١٩٨٤).

٢ ـ "الفلاسفة الأغريق: من طاليس إلى أرسطو" تأليف و. جوترى ـ ترجمة رأفت حليم سيف ـ دار الطليعة بالكويت عام ١٩٨٥.

٣ ـ "الفلسفات الشرقية" تأليف جون كولر ـ ترجمة يوسف حسين (سلسلة عالم المعرفة بالكويت).

خامسًا: التأليف بالاشتراك:

١ ـ "المنطق ومناهج البحث العلمى" للصف الثالث الثانوى ـ بتكليف من وزارة التربية والتعليم بالجمهورية العربية الليبية عام ١٩٧٧.

٢ ـ "دراسات فلسفية" للمستوى الرفيع ـ بتكليف من وزارة التربية والتعليم بجمهورية مصر العربية عام ١٩٩٢.

٣ ـ "مبادئ التفكير الفلسفى" للثانوية العامة ـ بتكليف من وزارة التربية والتعليم بدولة الكويت عام ١٩٩٨.

❑❑❑

المشروع القومى للترجمة

العنوان	المؤلف	المترجم
١- اللغة العليا (طبعة ثانية)	جون كوين	ت : أحمد درويش
٢- الوثنية والإسلام	ك. مادهو بانيكار	ت : أحمد فؤاد بلبع
٣- التراث المسروق	جورج جيمس	ت : شوقى جلال
٤- كيف تتم كتابة السيناريو	انجا كاريتنكوفا	ت : أحمد الحضرى
٥- ثريا فى غيبوبة	إسماعيل فصيح	ت : محمد علاء الدين منصور
٦- اتجاهات البحث اللسانى	ميلكا إفيتش	ت : سعد مصلوح / وفاء كامل فايد
٧- العلوم الإنسانية والفلسفة	لوسيان غولدمان	ت : يوسف الأنطكى
٨- مشعلو الحرائق	ماكس فريش	ت : مصطفى ماهر
٩- التغيرات البيئية	أندرو س. جودى	ت : محمود محمد عاشور
١٠- خطاب الحكاية	جيرار جينيت	ت : محمد معتصم وعبد الجليل الأزدى وعمر حلى
١١- مختارات	فيسوافا شيمبوريسكا	ت : هناء عبد الفتاح
١٢- طريق الحرير	ديفيد براونيستون وايرين فرانك	ت : أحمد محمود
١٣- ديانة الساميين	روبرتسن سميث	ت : عبد الوهاب علوب
١٤- التحليل النفسى والأدب	جان بيلمان نويل	ت : حسن المودن
١٥- الحركات الفنية	إدوارد لويس سميث	ت : أشرف رفيق عفيفى
١٦- أثينة السوداء	مارتن برنال	ت: بإشراف: أحمد عثمان
١٧- مختارات	فيليب لاركين	ت : محمد مصطفى بدوى
١٨- الشعر النسائى فى أمريكا اللاتينية	مختارات	ت : طلعت شاهين
١٩- الأعمال الشعرية الكاملة	چورج سفيريس	ت : نعيم عطية
٢٠- قصة العلم	ج. ج. كراوثر	ت: يمنى طريف الخولى / بدوى عبد الفتاح
٢١- خوخة وألف خوخة	صمد بهرنجى	ت : ماجدة العنانى
٢٢- مذكرات رحالة عن المصريين	جون أنتيس	ت : سيد أحمد على الناصرى
٢٣- تجلى الجميل	هانز جيورج جادامر	ت : سعيد توفيق
٢٤- ظلال المستقبل	باتريك بارندر	ت : بكر عباس
٢٥- مثنوى	مولانا جلال الدين الرومى	ت : إبراهيم الدسوقى شتا
٢٦- دين مصر العام	محمد حسين هيكل	ت : أحمد محمد حسين هيكل
٢٧- التنوع البشرى الخلاق	مقالات	ت : نخبة
٢٨- رسالة فى التسامح	جون لوك	ت : منى أبو سنه
٢٩- الموت والوجود	جيمس ب. كارس	ت : بدر الديب
٣٠- الوثنية والإسلام (ط٢)	ك. مادهو بانيكار	ت : أحمد فؤاد بلبع
٣١- مصادر دراسة التاريخ الإسلامى	جان سوفاجيه - كلود كاين	ت : عبد الستار الحلوجى / عبد الوهاب علوب
٣٢- الانقراض	ديفيد روس	ت : مصطفى إبراهيم فهمى
٣٣- التاريخ الاقتصادى لإفريقيا الغربية	أ. ج. هوبكنز	ت : أحمد فؤاد بلبع
٣٤- الرواية العربية	روجر آلن	ت : حصة إبراهيم المنيف
٣٥- الأسطورة والحداثة	بول . ب . ديكسون	ت : خليل كلفت
٣٦- نظريات السرد الحديثة	والاس مارتن	ت : حياة جاسم محمد
٣٧- واحة سيوة وموسيقاها	بريجيت شيفر	ت : جمال عبد الرحيم
٣٨- نقد الحداثة	آلن تورين	ت : أنور مغيث
٣٩- الإغريق والحسد	بيتر والكوت	ت : منيرة كروان

العنوان	المؤلف	المترجم
٤٠- قصائد حب	آن سكستون	ت : محمد عيد إبراهيم
٤١- ما بعد المركزية الأوربية	بيتر جران	ت : عاطف أحمد / إبراهيم فتحى / محمود ماجد
٤٢- عالم ماك	بنجامين باربر	ت : أحمد محمود
٤٣- اللهب المزدوج	أوكتافيو پاث	ت : المهدى أخريف
٤٤- بعد عدة أصياف	ألدوس هكسلى	ت : مارلين تادرس
٤٥- التراث المغدور	روبرت ج دنيا - جون ف أ فاين	ت : أحمد محمود
٤٦- عشرون قصيدة حب	بابلو نيرودا	ت : محمود السيد على
٤٧- تاريخ النقد الأدبى الحديث (١)	رينيه ويليك	ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
٤٨- حضارة مصر الفرعونية	فرانسوا دوما	ت : ماهر جويجاتى
٤٩- الإسلام فى البلقان	هـ . ت . نوريس	ت : عبد الوهاب علوب
٥٠- ألف ليلة وليلة أو القول الأسير	جمال الدين بن الشيخ	ت : محمد برادة وعثمانى الميلود ويوسف الأنطكى
٥١- مسار الرواية الإسبانو أمريكية	داريو بيانويبا وخ. م بينياليستى	ت : محمد أبو العطا
٥٢- العلاج النفسى التدعيمى	بيتر . ن . نوفاليس وستيفن . ج . روجسيفيتز وروجر بيل	ت : لطفى فطيم وعادل دمرداش
٥٣- الدراما والتعليم	أ . ف . ألنجتون	ت : مرسى سعد الدين
٥٤- المفهوم الإغريقى للمسرح	ج . مايكل والتون	ت : محسن مصيلحى
٥٥- ما وراء العلم	چون بولكنجهوم	ت : على يوسف على
٥٦- الأعمال الشعرية الكاملة (١)	فديريكو غرسية لوركا	ت : محمود على مكى
٥٧- الأعمال الشعرية الكاملة (٢)	فديريكو غرسية لوركا	ت : محمود السيد ، ماهر البطوطى
٥٨- مسرحيتان	فديريكو غرسية لوركا	ت : محمد أبو العطا
٥٩- المحبرة	كارلوس مونييث	ت : السيد السيد سهيم
٦٠- التصميم والشكل	جوهانز ايتين	ت : صبرى محمد عبد الغنى
٦١- موسوعة علم الإنسان	شارلوت سيمور - سميث	مراجعة وإشراف : محمد الجوهرى
٦٢- لذّة النّص	رولان بارت	ت : محمد خير البقاعى .
٦٣- تاريخ النقد الأدبى الحديث (٢)	رينيه ويليك	ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
٦٤- برتراند راسل (سيرة حياة)	آلان وود	ت : رمسيس عوض .
٦٥- فى مدح الكسل ومقالات أخرى	برتراند راسل	ت : رمسيس عوض .
٦٦- خمس مسرحيات أندلسية	أنطونيو جالا	ت : عبد اللطيف عبد الحليم
٦٧- مختارات	فرناندو بيسوا	ت : المهدى أخريف
٦٨- نتاشا العجوز وقصص أخرى	فالنتين راسبوتين	ت : أشرف الصباغ
٦٩- العالم الإسلامى فى أوائل القرن العشرين	عبد الرشيد إبراهيم	ت : أحمد فؤاد متولى وهويدا محمد فهمى
٧٠- ثقافة وحضارة أمريكا اللاتينية	أوخينيو تشانج رودريجث	ت : عبد الحميد غلاب وأحمد حشاد
٧١- السيدة لا تصلح إلا للرمى	داريو فو	ت : حسين محمود
٧٢- السياسى العجوز	ت . س . إليوت	ت : فؤاد مجلى
٧٣- نقد استجابة القارئ	چين . ب . تومبكنز	ت : حسن ناظم وعلى حاكم
٧٤- صلاح الدين والمماليك فى مصر	ل . ا . سيمينوڤا	ت : حسن بيومى
٧٥- فن التراجم والسير الذاتية	أندريه موروا	ت : أحمد درويش
٧٦- جاك لاكان وإغواء التحليل النفسى	مجموعة من الكتاب	ت : عبد المقصود عبد الكريم
٧٧- تاريخ النقد الأدبى الحديث ج ٣	رينيه ويليك	ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
٧٨- العولمة : النظرية الاجتماعية والثقافة الكونية	رونالد روبرتسون	ت : أحمد محمود ونورا أمين
٧٩- شعرية التأليف	بوريس أوسبنسكى	ت : سعيد الغانمى وناصر حلاوى

٨٠- بوشكين عند «نافورة الدموع» — ألكسندر بوشكين — ت : مكارم الغمرى
٨١- الجماعات المتخيلة — بندكت أندرسن — ت : محمد طارق الشرقاوى
٨٢- مسرح ميجيل — ميجيل دى أونامونو — ت : محمود السيد على
٨٣- مختارات — غوتفريد بن — ت : خالد المعالى
٨٤- موسوعة الأدب والنقد — مجموعة من الكتاب — ت : عبد الحميد شيحة
٨٥- منصور الحلاج (مسرحية) — صلاح زكى أقطاى — ت : عبد الرازق بركات
٨٦- طول الليل — جمال مير صادقى — ت : أحمد فتحى يوسف شتا
٨٧- نون والقلم — جلال آل أحمد — ت : ماجدة العنانى
٨٨- الابتلاء بالتغرب — جلال آل أحمد — ت : إبراهيم الدسوقى شتا
٨٩- الطريق الثالث — أنتونى جيدنز — ت : أحمد زايد ومحمد محيى الدين
٩٠- وسم السيف — ميجل دى ثربانتس — ت : محمد إبراهيم مبروك
٩١- المسرح والتجريب بين النظرية والتطبيق — باربر الاسوستكا — ت : محمد هناء عبد الفتاح
٩٢- أساليب ومضامين المسرح الإسبانوأمريكى المعاصر — كارلوس ميجل — ت : نادية جمال الدين
٩٣- محدثات العولمة — مايك فيذرستون وسكوت لاش — ت : عبد الوهاب علوب
٩٤- الحب الأول والصحبة — صمويل بيكيت — ت : فوزية العشماوى
٩٥- مختارات من المسرح الإسبانى — أنطونيو بويرو باييخو — ت : سرى محمد محمد عبد اللطيف
٩٦- ثلاث زنبقات ووردة — قصص مختارة — ت : إدوار الخراط
٩٧- هوية فرنسا مج ١ — فرنان برودل — ت : بشير السباعى
٩٨- الهم الإنسانى والابتزاز الصهيونى — نماذج ومقالات — ت : أشرف الصباغ
٩٩- تاريخ السينما العالمية — ديڤيد روبنسون — ت : إبراهيم قنديل
١٠٠- مساءلة العولمة — بول هيرست وجراهام تومبسون — ت : إبراهيم فتحى
١٠١- النص الروائى (تقنيات ومناهج) — بيرنار فاليط — ت : رشيد بنحدو
١٠٢- السياسة والتسامح — عبد الكريم الخطيبى — ت : عز الدين الكتانى الإدريسى
١٠٣- قبر ابن عربى يليه آياء — عبد الوهاب المؤدب — ت : محمد بنيس
١٠٤- أوبرا ماهوجنى — برتولت بريشت — ت : عبد الغفار مكاوى
١٠٥- مدخل إلى النص الجامع — جيرارچينيت — ت : عبد العزيز شبيل
١٠٦- الأدب الأندلسى — د. ماريا خيسوس روبييرامتى — ت : د. أشرف على دعدور
١٠٧- صورة الفدائى فى الشعر الأمريكى المعاصر — نخبة — ت : محمد عبد الله الجعيدى
١٠٨- ثلاث دراسات عن الشعر الأندلسى — مجموعة من النقاد — ت : محمود على مكى
١٠٩- حروب المياه — چون بولوك وعادل درويش — ت : هاشم أحمد محمد
١١٠- النساء فى العالم النامى — حسنة بيجوم — ت : منى قطان
١١١- المرأة والجريمة — فرانسيس هيندسون — ت : ريهام حسين إبراهيم
١١٢- الاحتجاج الهادئ — أرلين علوى ماكليود — ت : إكرام يوسف
١١٣- راية التمرد — سادى پلانت — ت : أحمد حسان
١١٤- مسرحيتا حصاد كونجى وسكان المستنقع — وول شوينكا — ت : نسيم مجلى
١١٥- غرفة تخص المرء وحده — فرچينيا وولف — ت : سمية رمضان
١١٦- امرأة مختلفة (درية شفيق) — سينثيا نلسون — ت : نهاد أحمد سالم
١١٧- المرأة والجنوسة فى الإسلام — ليلى أحمد — ت : منى إبراهيم ، وهالة كمال
١١٨- النهضة النسائية فى مصر — بث بارون — ت : لميس النقاش
١١٩- النساء والأسرة وقوانين الطلاق — أميرة الأزهرى سنبل — ت : بإشراف/ رؤوف عباس

١٢٠- الحركة النسائية والتطور فى الشرق الأوسط	ليلى أبو لغد	ت : نخبة من المترجمين
١٢١- الدليل الصغير فى كتابة المرأة العربية	فاطمة موسى	ت : محمد الجندى ، وإيزابيل كمال
١٢٢- نظام العبودية القديم ونموذج الإنسان	جوزيف فوجت	ت : منيرة كروان
١٢٣- الإمبراطورية العثمانية وعلاقاتها الدولية	نيتل الكسندر وفنادولينا	ت: أنور محمد إبراهيم
١٢٤- الفجر الكاذب	چون جراى	ت : أحمد فؤاد بلبع
١٢٥- التحليل الموسيقى	سيدريك ثورب ديفى	ت : سمحه الخولى
١٢٦- فعل القراءة	ڤولفانج إيسر	ت : عبد الوهاب علوب
١٢٧- إرهاب	صفاء فتحى	ت : بشير السباعى
١٢٨- الأدب المقارن	سوزان باسنيت	ت : أميرة حسن نويرة
١٢٩- الرواية الاسبانية المعاصرة	ماريا دولورس أسيس جاروته	ت : محمد أبو العطا وآخرون
١٣٠- الشرق يصعد ثانية	أندريه جوندر فرانك	ت : شوقى جلال
١٣١- مصر القديمة (التاريخ الاجتماعى)	مجموعة من المؤلفين	ت : لويس بقطر
١٣٢- ثقافة العولمة	مايك فيذرستون	ت : عبد الوهاب علوب
١٣٣- الخوف من المرايا	طارق على	ت : طلعت الشايب
١٣٤- تشريح حضارة	بارى ج. كيمب	ت : أحمد محمود
١٣٥- المختار من نقد ت. س. إليوت	ت. س. إليوت	ت : ماهر شفيق فريد
١٣٦- فلاحو الباشا	كينيث كونو	ت : سحر توفيق
١٣٧- مذكرات ضابط فى الحملة الفرنسية	چوزيف مارى مواريه	ت : كاميليا صبحى
١٣٨- عالم التليفزيون بين الجمال والعنف	إيڤلينا تارونى	ت : وجيه سمعان عبد المسيح
١٣٩- النظرية الشعرية عند إليوت وأدونيس	عاطف فضول	ت : أسامة إسبر
١٤٠- حيث تلتقى الأنهار	هربرت ميسن	ت : أمل الجبورى
١٤١- اثنتا عشرة مسرحية يونانية	مجموعة من المؤلفين	ت : نعيم عطية
١٤٢- الإسكندرية : تاريخ ودليل	أ. م. فورستر	ت : حسن بيومى
١٤٣- قضايا التنظير فى البحث الاجتماعى	ديريك لايدار	ت : عدلى السمرى
١٤٤- صاحبة اللوكاندة	كارلو جولدونى	ت : سلامة محمد سليمان
١٤٥- موت أرتيميو كروث	كارلوس فوينتس	ت : أحمد حسان
١٤٦- الورقة الحمراء	ميجيل دى ليبس	ت : على عبدالرؤوف البمبى
١٤٧- خطبة الإدانة الطويلة	تانكريد دورست	ت : عبدالغفار مكاوى
١٤٨- القصة القصيرة (النظرية والتقنية)	إنريكى أندرسون إمبرت	ت : على إبراهيم على منوفى
١٤٩- النظرية الشعرية عند إليوت وأدونيس	عاطف فضول	ت : أسامة إسبر
١٥٠- التجربة الإغريقية	روبرت ج. ليتمان	ت : منيرة كروان
١٥١- هوية فرنسا مج ٢ ، ج١	فرنان برودل	ت : بشير السباعى
١٥٢- عدالة الهنود وقصص أخرى	نخبة من الكتاب	ت : محمد محمد الخطابى
١٥٣- غرام الفراعنة	فيولين فانويك	ت : فاطمة عبدالله محمود
١٥٤- مدرسة فرانكفورت	فيل سليتر	ت : خليل كلفت
١٥٥- الشعر الأمريكى المعاصر	نخبة من الشعراء	ت : أحمد مرسى
١٥٦- المدارس الجمالية الكبرى	جى أنبال وآلان وأوديت ڤيرمو	ت : مى التلمسانى
١٥٧- خسرو وشيرين	النظامى الكنوجى	ت : عبدالعزيز بقوش
١٥٨- هوية فرنسا مج ٢ ، ج٢	فرنان برودل	ت : بشير السباعى
١٥٩- الإيديولوجية	ديڤيد هوكس	ت: إبراهيم فتحى
١٦٠- آلة الطبيعة	بول إيرليش	ت: حسين بيومى

١٦١- من المسرح الإسبانى	اليخاندرو كاسونا وأنطونيو جالا	ت: زيدان عبدالحليم زيدان
١٦٢- تاريخ الكنيسة	يوحنا الآسيوى	ت: صلاح عبدالعزيز محجوب
١٦٣- موسوعة علم الاجتماع	جوردن مارشال	ت: مجموعة من المترجمين
١٦٤- شامبوليون (حياة من نور)	چان لاكوتير	ت: نبيل سعد
١٦٥- حكايات الثعلب	أ. ن أفانا سيفا	ت: سهير المصادفة
١٦٦- العلاقات بين المتدينين والعلمانيين فى إسرائيل	يشعياهو ليڤمان	ت: محمد محمود أبو غدير
١٦٧- فى عالم طاغور	رابندرانات طاغور	ت: شكرى محمد عياد
١٦٨- دراسات فى الأدب والثقافة	مجموعة من المؤلفين	ت: شكرى محمد عياد
١٦٩- إبداعات أدبية	مجموعة من المبدعين	ت: شكرى محمد عياد
١٧٠- الطريق	ميغيل دليبيس	ت: بسام ياسين رشيد
١٧١- وضع حد	فرانك بيجو	ت: هدى حسين
. حجر الشمس	مختارات	ت: محمد محمد الخطابى
. معنى الجمال	ولتر ت. ستيس	ت:إمام عبد الفتاح إمام
. صناعة الثقافة السوداء	ايليس كاشمور	ت: أحمد محمود
. التليفزيون فى الحياة اليومية	لورينزو فيلشس	ت: وجيه سمعان عبد المسيح
. نحو مفهوم للاقتصاديات البيئية	توم تيتنبرج	ت: جلال البنا
. أنطون تشيخوف	هنرى ترواليا	ت: حصة إبراهيم المنيف
. مختارات من الشعر اليونانى الحديث	نخبة من الشعراء	ت: محمد حمدى إبراهيم
١٧٩- حكايات أيسوب	أيسوب	ت: إمام عبد الفتاح إمام
١٨٠- قصة جاويد	إسماعيل فصيح	ت: سليم عبد الأمير حمدان
١٨١- النقد الأدبى الأمريكى	فنسنت ب. ليتش	ت: محمد يحيى
١٨٢- العنف والنبوءة	و.ب. ييتس	ت: ياسين طه حافظ
١٨٣- چان كوكتو على شاشة السينما	رينيه چيلسون	ت: فتحى العشرى
١٨٤- القاهرة... حالمة لا تنام	هانز إيندورفر	ت: دسوقى سعيد
١٨٥- أسفار العهد القديم	توماس تومسن	ت: عبد الوهاب علوب
١٨٦- معجم مصطلحات هيجل	ميخائيل أنوود	ت:إمام عبد الفتاح إمام



رقم الإيداع : ١٥٤٢٤/٢٠٠٠

المركز المصرى العربى ت : ٥٨١٥٦٠٧


محمد خطاب







المشروع القومي للترجمة

A HEGEL DICTIONARY

By : MICHAEL INWOOD

إذا كان الإلمام بفلسفة هيجل عملاً ضرورياً لكل مثقف، من حيث إنه فيلسوف شامل كتب في السياسة والتاريخ والجمال والفن.. الخ. كما أنه كان البحيرة العظمى التي تفرعت عنها جداول الفلسفة المعاصرة من : وجودية، وبرجماتية، وماركسية.. الخ - فإن هيجل، كأي فيلسوف عظيم، نحت لنفسه مصطلحات خاصة من ناحية وحوّر في معاني المصطلحات القديمة لتناسب أغراضه الفلسفية من ناحية أخرى. ومن هنا كان لا مندوحة لنا عن الإلمام بمعاني مصطلحاته إلماماً جيداً قبل قراءة نصوصه.

ولقد بذل «ميخائيل أنوود» - الفيلسوف الهيجلي، والأستاذ بجامعة أكسفورد - مؤلف هذا المعجم، جهداً كبيراً في إعداده، وشرحه؛ فهو لم يكتف بترجمة المصطلح وشرحه في أسطر قليلة، بل كتب عن كل مصطلح بحثاً مستقلاً يستعرض فيه تاريخه في الفلسفة الألمانية، وربما ارتدّ به إلى فلسفة اليونان والرومان قديماً؛ مما جعل من قراءة كل مصطلح، على حدة، متعة لا تقدّر.

تصميم الغلاف